



حول الدستور الإسلامي الإيراني

الشيخ محمد علي التسخيري

بسم الله الرحمن الرحيم

حول

الدستور الإسلامي الإيراني

محمد علي التسخيري

صدر بمناسبة مرور ٢٦ عاماً على انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران

تسخيری، محمد علی

حول الدستور الاسلامی الایرانی / تألیف محمد علی التسخیری. ـ [ویراست؛ ۲]. ـ تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه. ۱۳۸۴. ۵۱۲ ص.

ISBN 964-7994-65-6 : ۳۰۰۰۰ ریال

عربی.

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

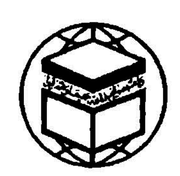
۱. ایران ـ ـ قانون اساسی (جمهوری اسلامی). ۲. اسلام و دولت ـ ـ ایران. الـف. مجمـع جهـانی تقریب مذاهب اسلامی. ب . عنوان.

KMH ۲۰۶۴/۵۱۳۶۸ / S۸

۱۳۸۴ ج

کتابخانه ملی ایران ۸۳-۲۵۵۳۹م





المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

الكتاب: حول الدستور الاسلامي

المؤلف: محمد علي التسخيري

الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية – المعاونية الثقافية

الطبعة: الثانية، ١٤٢٥ هـ . ق ـ ٢٠٠٥م مزيدة ومنقحة

الكمية: ٢٠٠٠ نسخة

السعر: ٣٠٠٠ تومان

ردمك: ISBN: 964 - 7994 - 65 - 6

العنوان: الجمهورية الإسلامية في ايران / طهران

ص . ب : ٦٩٩٥ ـ ١٥٨٧٥

الفهرس

الفصل الأول : المواد العامة

الفصل الثاني: اللغة والكتابة والتاريخ والعلم الرسمي للبلاد

الفصل الثالث: حقوق الشعب

الفصل الرابع: الاقتصاد والشؤون المالية

الفصل الخامس: سيادة الشعب والسلطات الناشئة عنها

الفصل السادس: السلطة التشريعية

البحث الاول: مجلس الشورى الاسلامي

البحث الثاني: خيارات مجلس الشورى الاسلامي وصلاحياته

الفصل السابع : مجالس الشورى

الفصل الثامن : القائد أو مجلس القيادة

الفصل التاسع : السلطة التنفيذية

البحث الاول: رئاسة الجمهورية والوزراء

البحث الثاني: الجيش وقوات حرس الثورة

الفصل العاشر: السياسة الخارجية

الفصل الحادي عشر: السلطة القضائية

نظرة عامة في نظام العقوبات الاسلامي

الفصل الثاني عشر: الاذاعة والتلفزيون

الفصل الثالث عشر: مجلس الأمن الوطني الأعلى

الفصل الرابع عشر: اعادة النظر في الدستور

مقدمة الناشر

بين يدي القارئ العزيز فصول مختصرة كُتبت حول الدستور الاسلامي في إيران، وهي تتناول الأُسس التي يبتني عليها النظام الإسلامي، وأهداف الدولة الاسلامية، وأُسسها المهمة.

ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب للقارئ العزيز لَنودّ أن يطالعه بدقّة، ليكون ذلك دافعاً للعمل الحثيث الجاد في سبيل تعميم تطبيق شريعة الله في الأرض.

والله الموفق.

أول دستور إسلامي للمدينة المنورة

الصحيفة ـــ الكتاب

(سنة ١ هـ / سنة ٦٢٢ م)

(١) هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

(٢) إنهم أمة واحدة من دون الناس.

(٣) المهاجرون من قريش على ربعتهم[١] يتعاقلون بينهم[٢]، وهم يفدون عانيهم[٣] بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(٤) وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(٥) وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(٦) وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(٧) وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(٨) وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي

---

١) أي على أمرهم الذي كانوا عليه.

٢) العاقلة: عصبة القاتل التي تؤدي عنه ـ : دية القتل الخطأ.

٣) العاني : الأسير .

عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(٩) وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(١٠) وبنو النبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(١١) وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(١٢) وأنّ المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً[١] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل[٢].

(١٣) وأنّ لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

(١٤) وأنّ المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة[٣] ظلم، أو إثماً، أو عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، وأنّ أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.

(١٥) ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن.

(١٦) وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

(١٧) وأنّه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

(١٨) وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلاّ على سواء وعدل بينهم.

(١٩) وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

(٢٠) وأن المؤمنين يبيء[٤] بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

(٢١) وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدىً وأقومه.

(٢٢) وأنّه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.

(٢٣) وأنّه من اعتبط[٥] مؤمناً قتلاً عن بيّنة فإنه قود[١] به، إلاّ أن يرضي ولي

---

١) المفرح ـ بضم الميم وسكون الفاء وفتح الراء ـ المُثقَل بالدَّين، والكثير العيال.

٢) العقل : الدية .

٣) الدسيعة: العطية، أي طلب أن يدفعوا له عطية على سبيل الظلم.

٤) يبيء : ـ من البواء ـ أي المساواة .

٥) اعتبط مؤمناً : أي قتله بلا جناية جناها، ولا ذنب يوجب قتله.

المقتول بالعقل[٢]، وان المؤمنين عليه كافة، ولايحل لهم إلاّ القيام عليه.

(٢٤) وأنّه لا يحل لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليـوم الآخـر أن ينصر محدثاً[٣] أو يؤويه، وأنّ من نصره، أو آواه، فإنّ عليـه لعنـة الله وغضبه يـوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

(٢٥) وأنّكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فانّ مردّه الى الله وإلى محمد.

(٢٦) وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

(٢٧) وأنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسـلمين دينـهم، ومواليهم، وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ[٤] إلاّ نفسه واهل بيته.

(٢٨) وأنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

(٢٩) وأنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

(٣٠) وأنّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

(٣١) وأنّ ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

(٣٢) وأنّ ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

(٣٣) وأنّ ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلاّ من ظلم وأثـم، فإنـه لا يوتغ إلاّ نفسه وأهل بيته.

(٣٤) وأنّ جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

(٣٥) وأنّ لبني الشطيبة[٥] مثل ما ليهود بني عوف، وأن البر دون الإثـم.

(٣٦) وأنّ موالي ثعلبة كأنفسهم.

(٣٧) وأنّ بطانة يهود كأنفسهم.

(٣٨) وأنّه لا يخرج منهم أحد إلاّ بإذن محمد.

(٣٩) وأنّه لا ينحجز على ثار جرح، وأنهّ من فتك بنفسه وأهل بيتـه، إلاّ مـن

---

١) القود ـ بفتح القاف والواو ـ القصاص.

٢) العقل : الدية .

٣) المحدث : مرتكب الحدث ... الجناية ... الذنب .

٤) يوتغ : يهلك .

٥) في (نهاية الأرب) للنويري : (الشطنة) ـ بضم الشين مشددة، وضم الطاء.

ظلم، وأن الله على أبرّ هذا.

(٤٠) وأنّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

(٤١) وأنّه لا يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم.

(٤٢) وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

(٤٣) وأنّ يثرب حرام[1] جوفها لأهل هذه الصحيفة.

(٤٤) وأنّ الجار كالنفس، غير مضار ولا أثم.

(٤٥) وانّه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

(٤٦) وأنّه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث، أو شجار يخاف فساده، فان مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله اتقى على ما في هذه الصحيفة، وأبره.

(٤٧) وأنّه لا تجار قريش ومن نصرها.

(٤٨) وأنّ بينهم النصر على من دهم يثرب.

(٤٩) وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فانه لهم على المؤمنين إلاّ من حارب في الدين.

(٥٠) على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

(٥١) وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحصن من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الأثم، لا يكسب كاسب إلاّ على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج أمن ومن قعد أمن بالمدينة، إلاّ من ظلم وأثم، وأن الله جار لمن بر واتّقى، ومحمد رسول الله[2].

---

١) أي حرم.

٢) ورد نص هذه الوثيقة ـ (الصحيفة ـ الكتاب) ـ في المصادر الأولى للتاريخ الاسلامي والسيرة النبوية ... من مثل (سيرة ابن هشام) و (نهاية الأرب) للنويري ... ووردت محققة في (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص١٥ ـ ٢١ ... جمعها وحققها الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادي، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.

مقدمة المؤلف

شملتنا العناية بأقصى مواهب الرحمة بعد أن وجدت شعبنا المسلم يغيّر نفسه، ويصرّ على المشي بخطىً ثابتة على طريق الجهاد، فهدته الى الكمال، وشدّت من أزره ووفقته لبناء جمهوريته الاسلامية الرائعة، بعد أن قلبت كل الموازين المادية قصيرة المدى، وتحققت كل المفاهيم التاريخية في القرآن: عن النصر الإلهي، وكون العاقبة للمتّقين المستضعفين، ليتسلّموا مركز القيادة الموجهة للارض نحو سعادتها. وفي حين نعمل على شرح أُسس التنظيم الاجتماعي في الجمهورية الاسلامية نجدنا بحاجة الى ملاحظة الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى:

من الطبيعي لكل تنظيم للحياة الإنسانية أن يمرَّ بالمراحل التالية :

أ ـ مرحلة الكشف عن الواقع التكويني في الإنسان، ومحيطه الذي يعيشه ويتفاعل معه. وهذا ما تقوم به البحوث العلمية في مختلف الحقول، وتتناول الكشوف مختلف الظواهر التاريخية والاجتماعية والفردية، تماماً كما تتناول الروابط بين هذه الحقول وأساليب علاج المشاكل التي تنجم عن حالات عدم الانسجام بين الحقول المختلفة. كما تشمل هذه البحوث معرفة أصح وأنظف جو تنمو فيه الاستعدادات الإنسانية.

ب ـ مرحلة الوضع والتخطيط المذهبي ... وتقوم على ضوء نتائج البحوث العلمية الكاشفة. وفي هذه المرحلة توضع الخطوط العامة التي يفضل أن يسلكها مجتمع ما ليحقق أهدافه في السعادة والكمال، أو تسلكها البشرية لتحقق هدفها

العام من الحياة.

وهـذه الخطوط العامة تشكل الإطار والروح لكل قانون تفصيلي يبتني عليها.

ج ـ مرحلة الدستور : والدستور يأخذ بعين الاعتبار أمرين مهمين هما:

١ ـ دفع النظرية المذهبية الى واقع التطبيق العملي بشكل اصول عملية نشتق منها فروعاً وقوانين تفصيلية.

٢ ـ ملاحظة متطلبات الواقع المتغير والظروف الزمانية التي يعمـل فيهـا هـذا الدستور.

د ـ مرحلة القوانين التفصيلية المتنوعة.

هذا هو التسلسل الطبيعي الذي ينبغي أن تسير عليه عملية التنظيم.

وبملاحظته يتضح الفرق بين التشريع الديني والتشريع الوضعي البشري. فـإن كان المشرع الوضعي محتاجاً لطي هذه المراحل بجهوده الشخصية فان المشرع الإلهي تحضر لديه كل الظواهر التكوينية وروابطها ومشاكلها وعلاجاتهـا علـى مختلـف الأصعدة، ولا يعزب عن علم ربك شيء. ولذا فليس في البين إلاّ إيصال القوانين الإجمالية أو التفصيلية إلى المجتمع البشري ليقوم بتطبيقها طاوياً طريق عبوديتـه لله وهو طريق كماله لا غير.

وإذا كان المشرع الوضعي مبتلياً بنقائص الإنسان من عـدم الإحاطـة العلميـة بكل شيء والانسياق اللاشعوري نحو ما يحقق الميول النفسية، والتأثر اللاشعوري أيضاً في كثير من الأحيان بالظروف الخاصة، وعدم المنطقيـة في الاسـتنتاج، وعـدم وضوح مقاييس العدالة وقيمها لديه، وأمثال ذلك؛ فإن المشرِّع الإلهي منزَّهٌ عن كل نقص أو حيف وميل مما يضمن سلامة السبيل الإلهي ويطمئن الإنسـان في مجـال انتظار النتائج الباهرة.

ومن هنا يقوم التلاحم التام بين القناعات العقائدية والتفريعـات التفصـيلية

في الاسلام باعتباره الدين الإلهي الخالد المنظم للحياة مدى بقائها على ظهر هذه الارض.

فنجد التوحيد روح كل نظام من نظمه، ونجد الاعتقاد بالآخرة يقوم بدور رئيس في صياغة القوانين وضمان تنفيذها، وبالتالي يساهمان في بعث الأمة المطبّقة لهذا النظام والمعتقدة به، نحو كمالها وسعادتها التي تتمثل في قيام المجتمع العالمي الموحَّد والموحِّد العابد لله تعالى، وحينئذ تسري روح المسجد الى كل جوانب الحياة.

الحقيقة الثانية:

إنّ الحياة الإنسانية لها مشخصات نوعية فطرية لا تتغيّر من حيث وجودها وأهدافها، وإن أمكن أن تختفي لفترة ما من على مسرح الشعور، أو تصاب ببعض الشبهات، ولكنها تبقى ـ على أي حال ـ مشخصات لمسيرة الإنسان. وهذا هو الجانب الثابت منها. كما ان هذه المسيرة لها روابط متغيرة تختلف باختلاف الظروف الزمانية. ومن هذه الروابط رابطة الإنسان بأرضه في مجال الاستثمار مثلاً.

ولهذا وضع الاسلام للجوانب الثابتة من حياة الإنسان قوانين ثابتة خالدة، في حين كان مرناً وواقعياً في علاجه للجانب المتغير من الحياة. فوضع له تارة قوانين مرنة ذات مصاديق مختلفة باختلاف الظروف، وترك منطقة فراغ تشريعية واسعة بعد أن جعل ولي أمر المجتمع المسلم مسؤولاً عن القيام بملئها مراعياً ما يلي :

أولاً : القواعد التشريعية الهادية .

ثانياً : روح الاسلام العامة .

ثالثاً : متطلبات الواقع والشرائط المكانية والزمانية.

رابعاً : مراعاة لزوم تغيير الواقع الى الحالة الأفضل والأكثر ملاءمة

لروح الاسلام.

الحقيقة الثالثة:

إنّ الدستور المطلوب يقوم على أساس الاسلام. فلابد أن يتحلى بكل خصائص الاسلام. فيكون دستوراً واقعياً منسجماً مع الأهداف الفطرية، ومترابطاً بقوة، وشاملاً لمختلف النواحي والأبعاد، وأخلاقياً يؤطر كل قوانينه بإطار الأخلاق الاسلامية وأمثال ذلك.

ومن واقعية هذا الدستور ملاحظته للمصالح الداخلية، والمشاكل التي لم تكن لتشكل عقبة لو كان الاسلام هو الذي يسيّر كل أبعاد المجتمع، وكذلك ملاحظته لوضع السياسة العالمية الملأى بالمعادلات المعقدة والتآمر، والتخطيط لإفناء البشرية أو استثمارها واستعمارها بشتى السبل، فيحتفظ لنفسه بأهداف الأمة الأساسية مع الاحتياط لمكاسبه من الضياع والاضمحلال.

الحقيقة الرابعة:

يستهدف الاسلام في روحه تعبيد الإنسانية لله تعالى، وصوغها إنسانية متكاملة في جميع النواحي، تنعدم فيها كل قيود الجهل والفقر والكفر، وتتمتع بكل المزايا الثورية المغيّرة، ولتحقيق ذلك وضع نظمه ومرتكزاتها. فالنظام السياسي مثلاً قائم على أساس:

١ ـ السيادة لله واتّباع من تعينه السماء منفذاً لأوامرها ومطبقاً لتعاليمها وهو النبي والإمام ونائبه الخاص او المعين باوصاف معينة وتشخصه الامة او اهل الحل والعقد.

٢ ـ تعميم المسؤولية على كل الأفراد، وإلزامهم بالمشاركة الوجدانية والعملية في تسيير دفة المجتمع.

٣ ـ اعتماد أسلوب الشورى في المجال الاداري وملء منطقة الفراغ. وهو يستهدف المساهمة في إقامة الدولة العالمية الموحدة التي يرفرف عليها علم الاسلام على كل ربوع الأرض، وتحكمها عدالة الإسلام بأمانة ودقة: الدولة التي تعبد الله بلا خوف أو وجل.

أمّا النظام الاجتماعي فهو يستهدف أن يشكل المجتمع كله عائلة واحدة، يقودها ربّان حكيم، ويسودها الود والعطف والتعادل في ظل تشريع الله تعالى. وهو يعتبر أن العائلة ـ المصطلحة ـ هي النواة الاجتماعية الثابتة التي يجب أن تقوم على أسس متينة، وكفاءة إسلامية وتخطيط سليم. كما يوزع النظام الاجتماعي الوظائف على أسس واقعية من حيث الكفاءة والقدرة التكوينية، ومن حيث مدى الالتزام والتشبع بالنظام وأسسه العقائدية.

والنظام التربوي في الاسلام يستهدف بناء الإنسان الحق، وإقامة الجو الأخلاقي الفطري النظيف الذي يمكّنه من الإبداع والابتكار والسير الطبيعي الحثيث نحو بناء حضارة السماء.

أما النظام الاقتصادي فهو ضمن عمله على تنمية الحياة الاقتصادية، والانتاج، واستغلال كل الموارد الطبيعية، يعمل إقرار عدالة اجتماعية تحقق تكافلاً عاماً من جهة، وتوازناً اقتصادياً طبيعياً بين مستويات الحياة من جهة أخرى.

وهو بهذا يحقق الصفة الاسلامية العامة التي تلاحظ الواقع، وتحاول تغييره بالتالي نحو الأحسن والأكمل.

وأخيراً

فإننا إذ نبني دستورنا على أساس الاسلام؛ نجعل هدفنا في كل مجال هو رضا الله لا غير.

وينبغي أن نوضح اننا أطلنا البحث عند حديثنا عن المواد العامة، ولكننا

اختصرنا التعليقات على المواد التفصيلية إلا في مجال العقوبات لأنها لم تطرح في المواد العامة.

وقبل أن نستعرض مقدمة الدستور وموادّه ونشرحها ونعلق عليها نرى من الضروري أن نقدم صورة موجزة عن التوازن فيه.

ونسأل الله تعالى للأمة الاسلامية جمعاء توفيق تطبيق شريعة الله (تعالى) في الحياة .. كل الحياة.

ملامح التوازن
في التجربة الدستورية الإسلامية الإيرانية

قبل أن ندخل في الموضوع نرى توضيح بعض النقاط:

النقطة الأولى

انسجاماً مع الايمان بالترابط الحقيقي بين الايديولوجية والسلوك، يعمل الاسلام ـ أولاً ـ على تقديم صورة متوازنة عن الواقع ثم يحدد ـ ثانياً ـ الموقف المتوازن منه. والدارس للاسلام يجد التوازن روحاً سارية في مختلف الحقول، واهم ما يلحظ الامور التالية:

ـ التوازن في التصور الاسلامي عن الواقع.

ـ التوازن في تعامل المسلم مع الواقع.

ـ التوازن في المجال التشريعي الاسلامي.

وحول التوازن في التصور الاسلامي عن الواقع نجد أن الاسلام ينظر الى كل الوجود الإنساني ويحاول أن يغيره الى الشكل المراد بإعطاء التشريع واقامته على اساس تصوري محكم يحدد له فيه موقعه من كل التشكيلة الكونية ليكون على هدى من أمره **(أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أمّن يمشي سوياً على صراط مستقيم)**[1].

فإذا استعرضنا تلك الصورة التي رسمها الاسلام عن الواقع وجدناها الصورة المتوازنة للغاية وها نحن نشير الى جوانب من هذه الصورة:

١ـ اننا نجد النصوص الاسلامية تعرض اروع توازن كوني امام المسلم فترسم امامه مخلوقات مترابطة متوازنة يكاد يشعر معها أن سقوط ورقة من شجرة لها

---

١) الملك: ٢٢.

ارتباطها العلّي والمعلولي بحركة الأجرام.

والقرآن الكريم يطرح فكرة التوازن بشكلها العام فيؤكد **(ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدّره تقديراً)**.[1]

٢ـ ورغم ان طلاقة المشيئة الإلهية هي من أهم ما يمنحه الإسلام للمسلم من تصور عن الواقع والقوانين المتحكمة فيه ـ فيقول تعالى : **(إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)**[2]، ـــ ، إلا أن ذلك لا يعني أن لا يثبت قانون ولا تجري سنة باستمرار فلا يطمئن الإنسان الى أية نتيجة رغم سلامة المقدمات، فإن الاطلاق هنا اطلاق كمالي يمنح الإنسان الثقة بالنتيجة فتشاء هذه الإرادة الإلهية المطلقة أن تثبت القوانين.

(لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار).[3]

(سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً).[4]

وهكذا يأبى الله أن تجري الأمور إلا بأسبابها لتتحقق صورة توازن بين الاطلاق في المشيئة الإلهية والثبات في القوانين التكوينية.

٣ـ وبنفس الاسلوب نجد القرآن يحقق توازناً في تصور المسلم بين الإرادة الإلهية المطلقة ومجال الإرادة الإنسانية المحدودة. فالإرادة الإلهية مطلقة ولن يحدها حد إلاّ أنها بلطفها منحت الإنسان حريته وإرادته الحرة في ما يعمل وهي تمده في كل آن بهذه القدرة.

(ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دساها).[5]

---

١) الفرقان: ٢.

٢) النحل: ٤٠.

٣) يس: ٤٠.

٤) الأحزاب: ٦٢.

٥) الشمس: ٧ ـ ١٠.

(إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله).[١]

٤ـ وهناك نوع آخر من التوازن نلحظ النصوص الشريفة تركز عليه، وهو التوازن بين الرحمة الواسعة والعقوبة الشديدة، فإن تصور الرحمة الواسعة يبعث في الإنسان أملاً واسعاً دافعاً لحو العمل، وتصور العقوبة الشديدة يمنع ذلك الأمل من الانقلاب على هدفه ويضبطه ويحوله الى عمل في سبيله، فيتحقق نوع متكامل من التوازن البناء **(اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم).**[٢]

(نبّئ عبادي أنّي أنا الغفور وأنّ عذابي هو العذاب الأليم).[٣]

٥ـ والتوازن بين صورة الدنيا والآخرة يمثل نموذجاً من ما سبق، فالاسلام يرسم علاقة متميزة بين الدنيا والآخرة بحيث تترابطان الى حد الوحدة، وتتميزان الى حد التباين، ولكنها على أي حال تحقق نوعاً من انواع التوازن المؤثر على السلوك يقل نظيره.

٦ـ من انواع التوازن ما تعرضه النصوص من التوازن بين طرق الخير وطرق الشر المعروضة أمام الإنسان، مما يفتح أمامه سبيل الاختيار الحر. وهناك نصوص شريفة تركز على هذه الحقيقة.[٤]

٧ـ كما أن الاسلام يحقق في تصور المسلم توازناً رائعاً بين قوى الإنسان والاهداف المنشودة منه والتي خلق لأجلها. ويوجد هنا بحث مفصل عن انماط الهداية المودعة في فطرة الإنسان وعن تناسق عملها لتحقيق الهدف المنشود من خلقة الإنسان. ويمكننا بعد هذا أن نذكر أمثلة كثيرة إلا أننا نكتفي بما مر مؤكدين على أن الصورة التي يرسمها الإسلام عن الواقع لا يمكن أن نجدها لدى أي مذهب حتى تلك المذاهب المدعية اكتشاف رمز التاريخ فإنها مذاهب احادية يعوزها الدليل ويكذبها الوجدان.

---

١) الإنسان: ٢٩ ـ ٣٠.

٢) المائدة: ٩٨.

٣) الحجر: ٤٩ ـ ٥٠.

٤) يراجع مثلاً كتاب (الخصال) للشيخ الصدوق.

وحول التوازن في تعامل المسلم مع الواقع، وعلى ضوء من النظرة المتوازنة اليه يرسم الإسلام للمسلم مواقف متوازنة منه، أي من الواقع. وهذه المواقف كثيرة نذكر منها ما يلي:

١ـ الموقف المتناسق من الكون المتناسق ..

ذلك أن التصور السابق يدفعه للانسجام مع الكون ليتحقق الهدف المنظور من الخلقة، وهنا تبدو العلاقة الرائعة بين التسخير والشكر، فالتسخير انسجام تكويني والشكر انسجام ارادي من قبل الإنسان: **(سخّرناها لكم لعلكم تشكرون).**[١]

(كذلك سخّرها لكم لتكبّروا الله على ما هداكم وبشّر المحسنين).[٢]

(وسخّر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار).[٣]

(إنْ كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً).[٤]

(وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون).[٥]

٢ـ موقف العبودية المطلقة والشكر لله مع الاعتراف بفضل المخلوق

فإن الإسلام على ضوء ما سبق دعا لجعل الشكر المطلق لله تعالى باعتباره المنعم التام دون أن يهمل الدعوة لشكر المخلوقين باعتبارهم اعملوا ارادتهم الخيرة لتحقيق الهدف الخير.

(ووصّينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن

---

١) الحج: ٣٦.
٢) الحج: ٣٧.
٣) ابراهيم: ٣٤.
٤) مريم: ٩٣.
٥) الذاريات: ٥٦.

اشكر لي ولوالديك إليّ المصير).[١]

وعنه (ص) في حديث قدسي: (واني قد آليت على نفسي أن لا أقبل شكر عبد لنعمة أنعمتها عليه حتى يشكر من ساقها من خلقي اليه).[٢]

٣ـ موقف الأمل بالله تعالى مع الاطمئنان ببقاء السنن الكونية.

٤ـ موقف التوكل على الله والثقة بالنفس.

٥ـ موقف العلو على المشاكل التاريخية مع تقدير دور كل عامل.

٦ـ موقف الدقة في اختيار سبيل الخير مع الحذر من سبل الشر.

٧ـ موقف الخوف والرجاء.

التوازن والتشريع

وهناك اسلوبان من البحث في هذا المجال، فتارة نبحث عن سمات التوازن العامة في التشريع، واخرى نركز على كل نظام لنجد هذه السمات فيه وعند النظرة العامة نجد خطوطاً عامة رائعة، كل منها يحتاج لبحث مفصل ومنها مثلاً:

١ـ التوازن بين التشريع وأرضيته المناسبة له

وتعتبر هذه السمة من اكبر ملامح الواقعية الاسلامية لأنها تنسجم مع مبدأ ضرورة ربط المسألة الاجتماعية (وهي مجال التشريع) بالمسألة الفلسفية (وهي مجال الأرضية الروحية المناسبة) فعلى ضوء نوعية العقيدة والمفاهيم المبتنية والعواطف المتفرعة عنها يأتي التشريع المنسجم.

٢ـ الوحدة والتوازن في تطبيق كل الأنظمة الاسلامية

ذلك أن الحياة مترابطة، والحلول لها مترابطة، فمن الطبيعي أن يتم التناسق في التطبيق.

---

١) لقمان: ١٤.

٢) سفينة البحار: مادة الشكر.

٣ـ الموازنة بين الالزام التشريعي والتطوع الفردي أو الاجتماعي.

٤ـ التوازن بين التحديد في المجالات الثابتة والمرونة في المجالات المتطورة.

٥ـ الموقف المتوازن من الحرية الإنسانية.

فلا يعمل الاسلام على الفتح المطلق ولا يسمح بالتحديد التام، وانما يتم تخطيط واقعي سليم.

أما الاسلوب الآخر من البحث فقد قلنا انه يتناول كل نظام من النظم الاسلامية ويعمل على اكتشاف جنبات التوازن فيه وهو بدوره مجال واسع للبحث لا يسعنا ايضاً الدخول فيه وإنما نشير الى أن نظام العبادات مثلاً عندما يتم التركيز عليه يعرض علينا أروع صور التوازن:

تارة بين الحرية الإنسانية والعبودية لله.

وأخرى في مجال الاشباع المتوازن لغريزة التدين.

وثالثة بين عزل المسجد عن الحياة وحصرها فيه.

ورابعة بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة.

وخامسة بين الاتجاه العقلي المحض والاتجاه الحسي المحض.

وسادسة بين الغيبية من جهة ووعي المصالح من جهة أخرى. ولكل هذه الجوانب حديث مفصل.

وهكذا لو ركزنا على النظام الاقتصادي الاسلامي، إذ سنجد أنه يقيم حداً وسطاً في مجال (التوازن بين الملكية الفردية والملكية العامة)،

والحرية الاقتصادية الفردية اطلاقاً وتقييداً،

والضمان الاجتماعي مع فسح المجال لارتفاع مستوى المعيشة الى الحد الذي لا يضر بالعدالة الاجتماعية،

ولا نجد متسعاً للتفصيل في هذه الأمور.

النقطة الثانية: موجز عن الدستور الاسلامي الايراني

وقبل أن نستعرض موضوع الدراسة نود أن نقدم صورة موجزة عن مواد الدستور.

تبدأ هذه المواد بمقدمة تتحدث عن الركائز الأساسية للمجتمع الايراني والتي تبتني على المعايير الاسلامية.

كما تتحدث عن الميزات التي تمتعت بها الثورة الاسلامية فميزتها عن غيرها، والظروف التي ساعدت على انطلاقتها والشرارة التي اشعلتها، والثمن الذي دفعه الشعب.

ثم تتحدث عن اسلوب الحكم في الاسلام والمبتني على (الشورى) وترى ان رسالة الدستور هي ايجاد الأرضية المناسبة للنهضة وتربية الإنسان على القيم، واستمرارية الروح التغييرية للمساهمة في المسيرة الحضارية العالمية، كما تتحدث عن مصادر المساهمة في المسيرة الحضارية العالمية، وعن مصادر التشريع والاسلوب الاستنباطي الاجتهادي، ومسألة القيادة الفقهية. وموضوع دور الاقتصاد في المجتمع، وحقوق المرأة، والجيش العقائدي، والقضاء، والتنفيذ، والإعلام، والانتخابات، وغير ذلك.

ويطرح الفصل الأول المواد العامة التي تتناول بالترتيب الأمور التالية:

أ ـ ضرورة الربط بين الأيديولوجيا والحياة.

ب ـ هدف النظام الاسلامي العام واسلوب تحقيقه.

ج ـ الأهداف المرحلية له.

د ـ خصائص الدولة الاسلامية وأهدافها.

هـ ـ حقوق الإنسان العامة.

و ـ اسلامية النظام التي تحكم كل مواده.

ز ـ الصفات التي يجب أن تتمتع بها القيادة من الفقه والعدالة والقدرة الادارية.

ح ـ دور الشعب في انتخاب المسؤولين.

ط ـ مجالس الشورى.

ي ـ دور الدعوة الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ك ـ العلاقة بين الحرية والاستقلال.

ل ـ دور الأسرة.

م ـ وحدة الأمة الاسلامية.

ن ـ دين الدولة ومذهبها.

ص ـ حقوق الأقليات الدينية.

أما الفصل الثاني فيتحدث عن اللغة والكتابة والعلم الرسمي للبلاد.

ويركز الفصل الثالث على حقوق الشعب.

ويعنى الفصل الرابع بالاقتصاد والشؤون المالية، ويتعرض الفصل الخامس للسلطات الناشئة من سيادة الشعب، ويتم تفصيل هذه السلطات في الفصول التالية، ويتعرض الفصل الثامن للقائد وسلطاته، كما يتعرض الفصل العاشر للسياسة الخارجية.

أما الفصل الثاني عشر فيركز على الاذاعة والتلفزيون، ويختتم الدستور مواده بالحديث عن مجلس الأمن القومي.

النقطة الثالثة

ذكرنا في العنوان ان هذه تجربة دستورية، ونحن نعني ما ذكرناه، فلا يشكل الدستور إلاّ اجتهاداً لمجموعة من العلماء لاحظوا المصادر الاسلامية ودرسوا الواقع القائم وانتخبوا ـ احياناً ـ احد الخيارات المفتوحة امامهم ـ شرعاً ـ باعتباره أصلح لذلك الواقع.

وهذا يعني ان هناك امكانات اخرى مفتوحة لأي مجموعة أخرى تريد أن تنشئ تجربة أخرى لظروف مختلفة، بل وقد تكون مضادة للظروف التي لاحظتها

هذه التجربة.

ولكنها على أي حال تجربة ثرية استطاعت ان تثبت نجاحها في العديد من المجالات ويمكن الاستفادة منها كنموذج جيد، وتجربة اجتهادية عملية.

* * *

وبعد ملاحظة هذه المقدمات نحاول الدخول الى صلب الموضوع وهو استعراض سريع لملامح التوازن في الدستور الاسلامي الايراني.

ونستطيع أن نقول ان اهم صور التوازن في الدستور الاسلامي تتلخص كالآتي:

أولا: التوازن بين السلطة الدينية والاختيار الشعبي، أو فلنعبر عن ذلك بـ (الانتخاب الشعبي ضمن الاطار الديني)، ويقوم هذا التوازن على اساس من النظرية الاسلامية المرنة للحياة، فهي من جهة تعالج الحاجات الثابتة للإنسان بعلاجات ثابتة تتمثل بشكل أحكام ثابتة على مدى العصور من قبيل حرمة الربا والخمر والزنا ووجوب الصلاة والحج والزكاة والتكافل وامثالها، ولكنها من جهة اخرى تفسح المجال للاجتهاد ليعالج الجوانب المتغيرة من الحياة، ككثير من العلاقات الاجتماعية والادارية والحقوقية بما يشمل عملية التعامل مع الطبيعة واستغلالها احياناً كثيرة، ولكن مع وضع بعض الاطر الثابتة والاضوية الكاشفة التي تبقي عنصر المرونة كي لا يتحول الى الميوعة والتسيب. ولا نجد بإمكاننا أن نفصل اكثر من هذا ولكننا نشير الى الامرين التاليين:

الأول: وجود منطقة المباحات في الشريعة والتي يملك ولي الأمر فيها أن يأمر بتغيير حكمها مؤقتاً الى حالة الزامية (تحريم أو وجوب) اذا رأى المصلحة تقتضي ذلك، وعلى الأمة الطاعة بمقتضى قوله تعالى: **(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**

وأولي الأمر منكم).[١]

الثاني: وجود عنصر الشورى والذي يفسح المجال لادخال عنصر رأي الأكثرية في صنع القرار.

والدستور الاسلامي يعمل على تحقيق هذا التوازن من خلال امور اهمها:

١ـ ما نصت عليه المادة الرابعة من انه (يجب ان تكون الموازين الاسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها) وقيدت بها كل المواد الأخرى.

٢ـ واكد قيام كل المواد الأخرى على اساس الانسجام مع الشريعة.

٣ـ فسح المجال للانتخاب الشعبي بشكل واسع من قبيل انتخاب القائد، ورئيس الجمهورية، واعضاء مجلس الشورى الاسلامي، واعضاء المجالس المحلية كما منح الشعب حق الاستفتاء في بعض الحالات.

٤ـ الإيمان بولاية الفقيه المنتخب شعبياً ضمن مواصفات معينة مع منحه قدرة التنسيق بين السلطات الثلاث (التنفيذية والتشريعية والقضائية) والاشراف على حسن اجراء السياسات العامة للنظام الاسلامي.

٥ـ شكّل مجلساً يسمى (مجلس صيانة الدستور) يقوم بدراسة كل القوانين التي يقرها مجلس الشورى ومدى انسجامها مع الاسلام والدستور، فإذا رأى عدم الانسجام فإنه يرفض تمرير القانون على تفصيل له محله.

وهكذا يأتي الانتخاب ولكن في اطار التعليمات الدينية.

وبذلك يفترق عن الديمقراطية الغربية تماماً كما يبتعد عن الاستبداد باسم الدين والقدسية الدينية.

ويلاحظ هنا ان الثورة الاسلامية عملت بعد نجاحها مباشرة على تطبيق هذا المبدأ بدقة، فلم يكد يمضي شهران حتى جرى الاستفتاء الشهير على اصل النظام الاسلامي ووافق عليه الشعب في انتخابات شهد الجميع بنزاهتها بنسبة ٩٨ر٢٪

---

١) النساء: ٥٩.

عليه، ثم جرى انتخاب الخبراء شعبياً ، فأوكل اليهم امر كتابة واعداد الدستور ثم تم التصويت على الدستور نفسه.

فهو دستور كتب من قبل الخبراء وفيهم مجتهدون كبار ووافق عليه الشعب.

ثانياً: التوازن بين السلطات: انفصالاً واتصالاً

فالدستور يقرر وجود سلطات ثلاث هي التشريعية والتنفيذية والقضائية ويؤكد انها سلطات مستقلة عن بعضها لكي تتخلص من التداخل في المسؤوليات والتدخل في الوظائف وتحقق التوازن.

إلا ان هذا التفكيك يواجه مشكلة مستعصية هي مشكلة التنسيق لئلا يؤدي الانفصال الى التشرذم وتقويض وحدة الادارة عموماً وبالتالي تمزيق البلاد.

ومن ثم رجّح البعض فكرة (التفكيك النسبي للسلطات) على فكرة (الاستقلال التام عن بعضها البعض) والتي اكد عليها مونتسكيو من قبل.

وقد جاء حل المعضلة هنا بعد التأكيد على الانفصال الكامل ـ من خلال أمور:

الأول: ايكال أمر التنسيق بين السلطات الى القائد الفقيه والعمل على حل الاختلافات بينها (المادة ١١٠ ـ البند السابع).

الثاني: استفادة القائد من صلاحيته الولائية لحل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية بعد دراسة المشكلة وتقديم المشورة من قبل مجمع يسمى (مجمع تشخيص مصلحة النظام) يضم قادة السلطات كلها مع خبراء آخرين (المادة ١١٠ ـ بند ٨ والمادة ١١٢ الخاصة بهذا المجمع).

الثالث: ايكال بعض المؤسسات الحساسة الى القائد مباشرة من قبيل (المؤسسة المسلحة) و(الاذاعة والتلفزيون).

الرابع: تنظيم اشراف متبادل بين السلطات كما سيأتي الاشارة اليه في النقطة الثالثة من التوازن بشكل مستقل لأهميته.

الخامس: ايجاد نقاط اتصال بين السلطات تقلل من حالات عدم التنسيق من

قبيل: حضور وزير الدفاع ووزير العدل في تركيبة الحكومة بصلاحيات محددة، وتشكيل لجنة مركبة من مندوبي السلطات الثلاث للتشاور مع مؤسسة الاذاعة والتلفزيون والاشراف على السياسات العامة، وقيام المؤسسة القضائية بترشيح عدد من الحقوقيين لينتخب منهم مجلس الشورى الأعضاء الحقوقيين في مجلس صيانة الدستور المشار اليه سابقاً، وغير ذلك.

ومن هنا نستطيع القول أنّ هناك توازناً معقولاً بينها فهي من جهة تحتفظ باستقلاليتها في مجالاتها الخاصة، ومن جهة اخرى تلتزم بالتنسيق عبر نظام تنسيقي دقيق يشرف عليه القائد الفقيه المنتخب.

والدستور هنا يكاد يقرب من الدستور الفرنسي للجمهورية الخامسة الصادر في ٤ اكتوبر ١٩٥٨ (تراجع المواد ٥، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٦ منه).

وهنا نذكر ان تعديل الدستور أدى الى حذف منصب رئيس الوزراء وايكال الأمر مباشرة الى رئيس الجمهورية، مما حقق تنسيقاً أكبر في عمل الحكومة.

ثالثاً: التوازن في الإشراف المتبادل بين مجموع الجهاز الحاكم:

ولمسألة الاشراف حديث مفصل، إلا اننا نوجزه فيما يلي:

فنحن نعلم أن التمتع بالإمكانيات العالية قد يجلب معه الغرور، والانحراف، والتسلط الزائد على الحد، والاسراف. ولذلك فيجب أن يكون التخطيط الاداري بحيث يضمن من جهة سرعة تحقيق الهدف، كما يضمن من جهة اخرى الدقة في تطبيق القانون وعدم الانحراف عنه، ومن هنا يؤكد البند العاشر من المادة الثالثة على (ايجاد النظام الاداري السليم والغاء الأنظمة الادارية غير الضرورية في هذا المجال).

ومن هنا فإن وجود نظام اشراف ومحاسبة ومراقبة ضروري لكل نظام. وما نلاحظه من اشراف في الدستور يتلخص بما يلي:

أولاً: اشراف القيادة:

فإن القائد بمقتضى ما يتحمله من مسؤولية يجب أن يشرف دائماً على مسيرة الدولة بمعناها الأعم وربما قارب هذا المعنى معنى (الشهادة) الوارد في القرآن الكريم فيقول تعالى: **﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾.**(١)

وعندما تجعل المادة ٥٧ السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية تحت اشرافه، فإنها تعمل على ضمان عملها بشكل دقيق وسليم، وعندما يؤكد القانون الأساسي على الشروط القيادية كالعلم والإيمان والقدرة الادارية والعلم بمجريات الأمور والشجاعة والعدالة فإنه يعمل على ضمان المسيرة السليمة تحت اشراف القائد.

ثانياً: اشراف السلطة التشريعية على المسيرة من خلال:

١ـ ديوان المحاسبات، حيث تقوم الحكومة قبل مطلع السنة بتقديم الميزانية الى المجلس فيقوم المجلس بدراستها وتعديلها انسجاماً مع الخطة الثلاثية أو الخمسية المقررة في مختلف المجالات، وهي بنفسها تعد قانوناً.

وبعد أن يتم ابلاغ الميزانية للدولة يراقب المجلس حسابات الميزانية من خلال هذا الديوان ويشرف المجلس عليه مباشرة، فإذا تم التأكد من أي تجاوز للقانون فإن الجهة المتخلفة سوف تحال للقوة القضائية لمحاكمتها.

٢ـ الاسئلة الموجهة لرئيس الجمهورية أو الوزراء (المادة ٨٨).

٣ـ طلب حجب الثقة (البند الأول من المادة ٨٩).

٤ـ طلب عزل رئيس الجمهورية بشروط معينة (البند الثاني من المادة ٨٩).

٥ـ المجالس التي يشترط القانون فيها عضوية ممثلين عن المجلس.

---

(١) سورة المائدة: ٤٤.

ثالثاً: اشراف السلطة القضائية:

ذلك ان من واجباتها الاشراف على حسن جريان الأمور (المادة ١٥٦) ، كما ان للافراد أن يقدموا شكاواهم ضد أي فرد حكومي وعلى القضاء ان يحقق في ذلك.

وتشرف القوة القضائية على سير الامور اجمالاً من خلال ما يلي:

١ـ **ديوان العدالة الادارية:** الذي يراقب سير عمل الدوائر الحكومية وما تصدره من تعليمات واوامر قد تؤدي إلى تضييع حق الناس حيث تقدّم شكاواهم ضدها الى هذا الديوان (المادة ١٧٣).

٢- **منظمة التفتيش العام:** وتقوم بمهمة الاشراف المباشر على عملية التنفيذ الصحيح للقوانين من خلال ما تملكه من خبراء، وذلك تحت اشراف رئيس السلطة القضائية مباشرة (المادة ١٧٤).

٣- **الاشراف على ممتلكات المسؤولين الكبار** بلا فرق بين القائد وباقي المسؤولين (المادة١٤٢).

٤- **المحكمة العليا:** حيث يتم الاشراف على عمل المحاكم وتحقيق الانسجام بينها، ودراسة بعض الاحكام الصادرة، والامر باعادة النظر في القضايا، بل ومحاكمة القضاة أنفسهم وتعويض الخسائر.

رابعاً: اشراف السلطة التنفيذية

ويقوم رئيس الجمهورية نفسه بالاشراف طبق (المادة ١١٣) ، حيث أوكل الدستور اليه ـ باعتباره الشخص الثاني في النظام ـ مهمة مراقبة تطبيق الدستور نفسه ـ الا فيما يرتبط بالقائد من مسؤوليات ـ .

خامساً: اشراف مجلس صيانة الدستور على عملية التقنين

فإنّ أي قانون يصدر من مجلس الشورى لا يكتسب الصفة القانونية إلاّ اذا وافق عليه هذا المجلس الذي يراقب امرين فيه ، هما:

التطابق مع الشريعة الاسلامية، والانسجام مع الدستور. ووجود مثل هذا

المجلس امر معمول به في البلدان الديمقراطية كفرنسا ـ مثلاً ـ حيث يوجد مجلس يسمى (المجلس الدستوري) ينتخبه رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الاعيان ورئيس مجلس النواب (كل ينتخب ثلاثة اشخاص) بالاضافة لرؤساء الجمهورية السابقين.

فاذا وافق مجلس صيانة الدستور على ما صوبه مجلس الشورى اصبح قانوناً وإلاّ أعيد الى المجلس النيابي من جديد ، فإن أقره وإلاّ أُرجع الى مجلس تشخيص مصلحة النظام ليقرر الحكم الثانوي بحقه كما سياتي.

٢- تفسير نصوص الدستور وفق المادة ٩٨.

٣- الاشراف على الانتخابات وفق المادة ٩٩.

٤- تاييد قابلية المرشحين لرئاسة الجمهورية ومجلس الخبراء ومجلس الشورى.

وغير ذلك مما هو منصوص عليه في المواد المتعلقة به كالمواد ٦٨، و٦٩، و١١١، و١٤١، و١٧٧.

سادساً: مجلس الخبراء حيث يتحمل مسؤولية التحقيق في استمرار الصفات المطلوبة في القائد فاذا فقد بعضها يستطيع عزله وانتخاب آخر محله.

سابعاً: ويمكننا القول بأن الطبيعة الاسلامية للشعب تفترض مراقبته لسير عمل الدولة وبالتالي التعبير عن رضاه أو عدمه من خلال التصويت أو مبدأ الامر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو وسائل الاعلام أو التشكيلات السياسية أو المجالس البلدية أو التظاهرات وغير ذلك.

رابعاً: التوازن بين الأصالة والمعاصرة

وهذا النوع يبدو بكل وضوح في الدستور، ويمكن ان نركز مثلاً على المادة الثالثة التي تقول:

«من اجل الوصول الى الاهداف المذكورة في المادة الثانية تلتزم حكومة جمهورية ايران الاسلامية بأن توظّف جميع امكانياتها لتحقيق ما يلي:

١ـ خلق المناخ الملائم لتنمية مكارم الاخلاق على اساس الايمان والتقوى، ومكافحة كل مظاهر الفساد والضياع.

٢ـ رفع مستوى الوعي العام في جميع المجالات، بالاستفادة السليمة من المطبوعات ووسائل الاعلام، ونحو ذلك.

٣ـ توفير التربية والتعليم، والتربية البدنية، مجاناً للجميع، وفي مختلف المستويات، وكذلك تيسير التعليم العالي وتعميمه.

٤ـ تقوية روح التحقيق والبحث والابداع في المجالات العلمية والتكنولوجية والثقافية والاسلامية كافة، عن طريق تأسيس مراكز البحث وتشجيع الباحثين.

٥ ـ طرد الاستعمار كليةً ومكافحة النفوذ الاجنبي.

٦ ـ محو أي مظهر من مظاهر الاستبداد والديكتاتورية واحتكار السلطة.

٧ ـ ضمان الحرّيات السياسيّة والاجتماعيّة في حدود القانون.

٨ ـ إسهام عامّة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

٩ـ رفع التمييز غير العادل، وإتاحة تكافؤ الفرص للجميع في المجالات المادية والمعنوية كلها.

١٠ـ ايجاد النظام الاداري السليم، وإلغاء الانظمة الإدارية غير الضرورية في هذا المجال.

١١ـ تقوية بنية الدفاع الوطني بصورة كاملة، عن طريق التدريب العسكري لجميع الافراد، من أجل حفظ الاستقلال ووحدة أراضي البلاد والحفاظ على النظام الاسلامي للبلاد.

١٢ـ بناء اقتصاد سليم وعادل وفق القواعد الاسلاميّة من أجل توفير الرفاهية والقضاء على الفقر، وازالة كل انواع الحرمان في مجالات التغذية والمسكن والعمل والصحة، وجعل التأمين يشمل جميع الافراد.

١٣ـ ايجاد الاكتفاء الذاتي في العلوم والفنون والصناعة والزراعة والشؤون

العسكرية وامثالها.

١٤ـ ضمان الحقوق الشاملة للجميع نساءً ورجالاً، وايجاد الضمانات القضائية العادلة لهم، ومساواتهم امام القانون.

١٥ـ توسيع وتقوية الاخوّة الاسلامية والتعاون الجماعي بين الناس كافة.

١٦ـ تنظيم السياسة الخارجية للبلاد على اساس المعايير الاسلامية والالتزامات الاخوية تجاه جميع المسلمين والحماية الكاملة لمستضعفي العالم » .

وقد دعت المادة الثانية لاعتماد عنصرين اساسيين لتحقيق الاهداف المطلوبة وهما : الاجتهاد (ضماناً للاصالة) ، والاستفادة من التجارب الإنسانية الممتدة باستمرار (ضماناً للمعاصرة) ، كما أكدت المادة ٤٣ على هذا الموضوع ضماناً لاقتصاد سليم.

والحقيقة هي ان نفس اعتماد قيادة المجتهدين والسماح للاجتهاد الحر في ملء منطقة المباحات بما يحقق المصلحة وانتخاب افضل السبل المتاحة لسير الأمة نحو الاهداف العليا، يضمن مثل هذا التوازن الذي ينفي الجمود من جهة والميوعة والتسيب من جهة اخرى.

ومن الأمور التي طرحها التعديل الدستوري مسألة ايجاد (مجمع تشخيص مصلحة النظام) ، وهو يقوم بدور حساس بتقديمه المشورة للقائد في السياسات العامة للبلاد ، وتقرير الموقف عند الاختلاف بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور (م ١١٢) ، ويشكل ـ في رأيي ـ طفرة في الفقه السياسي الإمامي الذي لم يكن يؤمن بمبدأ المصالح المرسلة وإن كان يقرر بشيء من الايجاز حق ولي الأمر في ملء منطقة الفراغ التقنيني وفقاً للاضوية الشرعية الكاشفة التي تقترحها تطبيقات صدر الاسلام وربما قدمتها بعض النصوص الشريفة كما سيأتي.

خامساً: التوازن بين ضمان الحقوق الفردية وتأمين الحقوق الاجتماعية

وعندما نراجع قائمة الحقوق التي يؤمّنها الدستور تبدو لنا هذه الحقيقة بوضوح، فالدستور يضمن الحقوق التالية:

م٣:

١ ـ الحق الاخلاقي

٢ ـ الحق الاعلامي

٣ ـ الحق في التربية والتعليم، والرياضة

٤ ـ حرية التحقيق

٥ ـ العمل ضد الاستعمار

٦ ـ العمل ضد الاستبداد

٧ ـ الحريات السياسية والاجتماعية

٨ ـ تقرير المصير

٩ ـ المساواة

١٠ ـ حق النظام الاداري

١١ ـ حق الدفاع

١٢ ـ حق الرفاهية ومنع الحرمان

١٣ ـ الاكتفاء الذاتي

١٤ ـ ضمان الحقوق القضائية للجميع نساءً ورجالاً

١٥ ـ ضمان تقويم الاخوّة الاسلامية

١٦ ـ التعهد بحماية المسلمين والمستضعفين

م٦: حق الشعب في الانتخاب

م٧: تشكيل مجالس الشورى

م٨: حق الدعوة الى المعروف والنهي عن المنكر ـ وهي مسؤولية جماعية ـ .

م٩: الاستقلال والحرية ووحدة الاراضي مترابطة

م١٠: الاسرة وحدة أساسية والقوانين يجب أن تيسرّها

م١١: المسلمون امة واحدة والوحدة الاسلامية هدف

م١٢: الحرية المذهبية

م١٣: الحرية الدينية

م١٤: التعامل الحسن مع غير المسلمين

م١٩: المساواة ونفي التمييز

م٢٠: الحماية متساوية

م ٢١: حقوق المرأة ـ التكاملية:

الأم في كل المراحل ـ محكمة الاسرة ـ العاجزات ـ القيمومة

م٢٢: الحماية المعنوية للاشخاص

م٢٣: الحماية الفكرية

م٢٤: الحماية الصحفية

م٢٥: حماية الاتصالات

م٢٦: حق تشكيل الجمعيات

م٢٧: حق الاجتماعات والمسيرات

م٢٨: حق المهنة

م٢٩: حق الضمان الاجتماعي

م٣٠: حق التربية والتعليم المجاني

م٣١: حق المسكن

م٣٢: حماية الإنسان من الا عتقال

م٣٣: حماية الإنسان من النفي أو الإبعاد

م٣٤: حق التحاكم

م٣٥: حق المحاماة

م٣٦: لا جريمة الا بنص القانون

م٣٧: اصالة البراءة

م٣٨: الحماية من التعذيب

م٣٩: حماية الكرامة الإنسانية

م٤٠: حماية المصالح العامة

م٤١ ، م٤٢: حق التجنس

م٤٣: الحقوق الاقتصادية

١ ـ الحاجات الرئيسية

٢ ـ ظروف العمل

٣ ـ البرنامج الاقتصادي

٤ ـ حرية اختيار نوع العمل

٥ ـ منع الاضرار بالغير

٦ ـ منع الاسراف

٧ ـ الاستفادة من مختلف العلوم

٨ ـ منع السيطرة الاجنبية

٩ ـ زيادة الانتاج

م٤٤: حماية الملكية الفردية والاجتماعية والتعاونية

م٤٥: حماية الاموال العامة

م٤٦: حق الامتلاك نتيجة الكسب المشروع

م٤٧: حق احترام الملكية الخاصة

م٤٨: المساواة في الانتفاع بمصادرة الثروة

م٤٩: نفي الربا والرشوة والغصب ...

م٥٠: حق حماية البيئة

م٥١: نفي الضرائب الا بقانون

م٦٩: حق اطّلاع الشعب على سير عمل النواب

م٧٦: يحق للمجلس أن يحقق في جميع الشؤون

م٧٩: حضر فرض الاحكام العرفية إلاّ في ظروف قاهرة

م٨٤ ، م٨٦: حق النواب في ابداء نظرهم

م٨٩: الاستيضاح

م٩٠: حق استماع المجلس الى شكاوى المواطنين

م٩١: تشكيل مجالس شورى المدن والمحافظات

م١٠٧: يتساوى القائد مع كل الافراد امام القانون

م٥٤: التأكيد على سعادة الإنسان والاستقلال والحرية، ودعم نضال المستضعفين

م٥٥: حق اللجوء

م٦٨: المحلفون يحضرون جلسات محاكمة مسؤولي المطبوعات

م٧١: التعويض عن الأضرار بسبب المحاكمات

م٧٥: حرية النشر والإعلام

وهكذا نجد ان الحقوق الفردية تُضمن، ولكن على أن لا تعتدي على الحقوق الاجتماعية ؛ ومعنى ذلك ان الملكية الفردية إذا كانت مضمونة من جهة فإن عليها أن تؤدي واجبها لتوفير التكافل الاجتماعي من خلال اسهامها الضريبي، كما ان عليها ان لا تؤدي الى الاخلال بالتوازن الاجتماعي عبر الاستغلال المسرف للثروة والاستعمال المحرّم لها (مواد متفرقة).

كما ان أي اعتداء على البيئة يعني اعتداءً على الحق العام (م٥٠) وأي اضرار بالآخرين ممنوع (م ٤٠).

وعلى الافراد أن يدعموا الدولة لتوفير وسائل التربية والتعليم للجميع (م ٣٠) وتوفير فرص العمل للجميع (م ٢٢) والصحافة حرة مالم تخل بالقواعد الاسلامية والحقوق العامة (م ٢٤) والاجتماعات حرة مالم تخل بالأسس الاسلامية (م ٢٧).

والانفال والثروات العامة تترك لمباشرة الحكومة الاسلامية لتتصرف بها طبق المصالح العامة (م ٤٥) وليس للأفراد حق التصرف فيها إلا بإذن الدولة.

والحكومة مسؤولة عن استرجاع الثروات الناشئة عن الربا والغصب والرشوة والقمار وغير ذلك واعادتها الى اصحابها (م ٤٩).

ولا يحق لأي فرد أو مجموعة أو مسؤول ان يلحق ضرراً بالاستقلال، أو يستغل الحرية التي يملكها للاضرار باستقلال البلاد وحرية الآخرين (م ٩).

سادساً: التوازن بين المصلحة الوطنية والمصلحة الاسلامية العليا

وتؤكد المادة الحادية عشرة هذا المبدأ بوضوح فتقول: «بحكم الآية الكريمة **(إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)** يعتبر المسلمون امة واحدة، وعلى حكومة الجمهورية الاسلامية الايرانية اقامة كل سياساتها العامة على أساس تضامن الشعوب الاسلامية ووحدتها، وأن تواصل سعيها من أجل تحقيق الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم الاسلامي».

وهكذا تبدو الخطوط التالية:

١ـ إنّ مصلحة الامة الاسلامية هي فوق المصالح المحلية.

٢ـ إنّ الدستور يكلف الدولة ببناء كل سياساتها العامة على أساس التضامن الاسلامي.

٣ـ إنّ الوحدة الاسلامية في كل المجالات هي الخط الاستراتيجي الذي يجب العمل على تحقيقه.

وتقرر المادة (١٥٢) إن السياسة الخارجية يجب أن تقوم على أسس منها (الدفاع عن حقوق جميع المسلمين).

سابعاً: التوازن بين تأثير السلطات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني في صياغة القرار

وهي نقطة مهمة جداً وتعتبر ركيزة ديمقراطية.

والدستور يمنح المؤسسات المدنية (أي تلك التي يشكلها الشعب ولا تخضع للتبعية الحكومية) حقوقاً مهمة ليوازن بينها وبين التأثير الحكومي في مختلف المجالات وإن كانت الحكومة نفسها منتخبة من قبل الشعب.

ومن هذه الموارد:

أ ـ ما تقرره المادة الثامنة من أن الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية جماعية ومتبادلة بين الناس فيتحملها الناس بالنسبة لبعضهم بعضاً وتتحملها الحكومة تجاه الناس، والناس تجاه الحكومة.

ب ـ ما تقرره المادة الرابعة والعشرون من حرية الصحافة والمطبوعات مالم تخل بالقواعد الاسلامية.

ج ـ ما تقرره المادة السادسة والعشرون من أن الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسية، والاتحادات المهنية والهيئات الاسلامية، والأقليات الدينية المعترف بها تتمتع بالحرية ما لم تتناقض مع أسس الجمهورية.

د ـ ما تقرره المادة الرابعة والأربعون من أن الاقتصاد الوطني يعتمد ـ من جملة ما يعتمد ـ على القطاع التعاوني ويشمل الشركات والمؤسسات التعاونية للانتاج والتوزيع وهي مؤسسات شعبية.

هـ ـ وتقرر المادة المائة انه: من اجل اشراك الشعب في التطبيق الناجح والسريع للبرامج الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية والصحية والثقافية والتعليمية وسائر الخدمات الاجتماعية مع ملاحظة المتطلبات المحلية تتم ادارة شؤون كل قرية أو نلحية أو مدينة أو قضاء أو محافظة تحت اشراف مجلس شورى وينتخب اعضاؤه من قبل سكان تلك المنطقة.

و ـ وتقرر المادة التالية تشكيل مجلس أعلى لهذه المجالس.

ز ـ وتقرر المادة الرابعة بعد المائة انه يتم تشكيل مجالس شورى من ممثلي الفلاحين والعمال وسائر العاملين والمدراء في هذه المرافق وذلك لتحقيق العدالة الاسلامية والمساهمة في اعداد البرامج وتحقيق التنسيق والتطوير.

كل هذا مع ملاحظة ما يقوم به العلماء والحوزات الدينية المستقلة بطبيعتها من واجب الاشراف العام على كل المسيرة طبق التقليد السائد.

ثامناً: التوازن بين الانتماء الاسلامي وحقوق المواطنة

ويعتمد هذا التوازن على أمور:

الاول: الاحكام الاسلامية في التعامل بين المسلمين وغيرهم.

الثاني: الحقوق الإنسانية التي ضمنها الاسلام للجميع وخصوصاً لأولئك الذين يعيشون في كنف الدولة الاسلامية.

الثالث: التغييرات الزمانية والمكانية ومقتضيات المصلحة والتعقيد الحادث في وظائف الدولة والمواطنين وما تقتضيه مواثيق حقوق الإنسان الدولية وغير ذلك.

وعلى هذا يقرر الدستور الاسلامي الأمور التالية:

أ ـ حرية كل المسلمين بمختلف مذاهبهم في اداء مراسمهم الدينية، وتطبيق قواعدهم في الأحوال الشخصية ومسائل التربية والتعليم والأمور القضائية وأمثال ذلك.

وكذلك حرية اهل الكتاب بما فيهم المجوس في اداء مراسمهم وتطبيق قواعدهم في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية (م ١٢، م١٣).

ب ـ ويطلب من الحكومة والمسلمين ان يراعوا غير المسلمين ويتعاملوا معهم بالحسنى (م ١٤).

ج ـ يتمتع افراد الشعب بالمساواة في الحقوق (م ١٩).

د ـ تشمل حماية القانون كل افراد الشعب وهم يتمتعون بجميع الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ضمن الموازين الاسلامية.

هـ ـ ونظراً لقلة بعض الأقليات واحتمال عدم فوزها بمقاعد برلمانية يقرر الدستور ان الزرادشت واليهود ينتخب كل منهم نائباً على حدة، وان المسيحيين الآشوريين والكلدانيين ينتخبون معاً نائباً واحداً وينتخب المسيحيون الأرمن في الجنوب والشمال كل على حدة نائباً واحداً (م ٦٤) ويعتبر هذا امتيازاً لهم.

و ـ اشترط في بعض المناصب القيادية شرط الاسلام مراعاة لأحكام الاسلام والشروط الموضوعية وترك الأمر في الحد الأعظم من المناصب مفتوحاً.

* * *

هذه هي بعض الملامح؛ ويحتاج الأمر الى دراسة اكثر تفصيلاً والله تعالى هو الموفق.

مقدمة الدستور

(لقد أرسلنا رسُلَنا بالبيِّنات وأنزلْنا معهم الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناسُ بالقسطِ)

يعبّر دستور جمهورية ايران الإسلامية عن الركائز الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الايراني، وذلك على أساس القواعد والمعايير الاسلامية التي تجسّد أهداف الامّة الاسلامية، وآمالها القلبية.

ولقد أعرب الشعب صراحة عن هذه الاهداف من خلال وقائع الثورة الاسلامية العظمى التي خاضها، وعن طريق شعاراته، وهتافاته المدوية التي شاركت فيها طبقات الشعب كافّة.

واليوم وقد حقق شعبنا النصر الساحق فانه يتطلع بكل وجوده الى تحقيق هذه الاهداف الكبرى.

إن الميزة الاساس لهذه الثورة بالنسبة الى سائر النهضات التي قامت في ايران خلال القرن الاخير انما هي عقائدية الثورة واسلاميتها. ولقد توصل الشعب الايراني المسلم بعد مروره بنهضة (المشروطة) المضادة للاستبداد ونهضة تأميم النفط المحاربة للاستعمار، توصل الى هذه التجربة القيمة ألا وهي إن السبب الاساس البارز لعدم نجاح هذه النهضات انما هو عدم عقائديتها، وبالرغم من أن المساهمة الرئيسة والاساس كانت على عاتق الخطِّ الفكريِّ الاسلاميِّ وقيادة علماء الإسلام المجاهدين إلاّ أنه بسبب ابتعاد هذه الحركات النضاليَّة عن المواقف الإسلاميَّة الأصيلة فانها كانت تتَّجه بسرعة نحو الركود، ومن هنا فإنَّ الضمير اليقظ للشعب بقيادة المرجع الديني الكبير حضرة آية الله العظمى الإمام

الخميني (قدس سره) قد أدرك ضرورة التزام مسار النهضة العقائديّة والاسلاميّة الأصيلة، وهكذا كانت هذه المرة انطلاقة لحركة تغييريّة جديدة بقيادته الحكيمة حيث قام بها علماء الإسلام المجاهدون في ايران ـ الذين كانوا دائماً في مقدّمة صفوف النهضات الشعبيّة ـ وشاركهم فيها أيضاً الكتّاب والمفكرون والمثقّفون الملتزمون بالاسلام.

(ابتدأت النهضة الاخيرة للشعب الايراني عام الف وثلاثمئة واثنين وثمانين هجري قمري، الموافق لسنة الف وثلاثمئة واحدى واربعين هجرية شمسية).

طليعة النهضة

لقد كانت المؤامرة الاميركية المسمّاة بـ (الثورة البيضاء) خطوة نحو تثبيت قواعد النظام الدكتاتوري، وتركيز تبعية ايران السياسية والثقافية والاقتصادية للامبريالية العالمية، ومن هنا فان المعارضة العارمة التي أبداها الامام الخميني ضدّ هذه المؤامرة كانت حافزاً لحركة الشعب الشاملة، وتبعاً لذلك انطلقت الثورة الدامية العظمى للامة الاسلامية في شهر خرداد عام ١٣٤٢ هـ ش (يونيو ١٩٦٣م) فكانت في الحقيقة نقطة انطلاق لهذه الحركة العظيمة الواسعة النطاق، ومن جراء ذلك قويت قيادة الامام الخميني الاسلامية واستحكمت، وعلى الرغم من نفي الامام في ١٣٤٣/٨/١٣ هـ. ش (١٩٦٤/١١/٤م) الى خارج ايران بعد اعتراضه على قانون (الكابيتالسيون) المخزي (منح الحصانة القضائية للمستشارين الاميركيين) توطّدت العلاقة الوثيقة بين الامة والامام، وواصل الشعب المسلم ـ والمفكرون الملتزمون بالاسلام وعلماء الاسلام المجاهدون على وجه الخصوص ـ طريقه الجهادي بالرغم من النفي والسجن والتعذيب والاعدام.

وفي هذا الوقت، قامت الشريحة الواعية من المجتمع ـ والتي كانت تشعر بالمسؤولية ـ بعملية توعية في المساجد والحوزات العلمية والجامعات باعتبارها حصوناً لهم، وابتدأت هذه الفئة تعمل بجهد متواصل ومثمر في رفع مستوى الوعي الثوري واليقظة الاسلامية للشعب المسلم، مستلهمة ذلك كله من

العقيدة الاسلامية الثورية. وفي سبيل قمع الثورة الاسلامية شنَّ النظام الطاغي هجوماً غادراً على المدرسة الفيضية والحرم الجامعي، وسائر المراكز الثورية المنتفضة، وحاول ـ يائساً ـ انقاذ سلطته الخيانية من غضب الشعب الثائر فارتكب الاعدامات، ومارس أعمال التعذيب الوحشية الشبيهة بجرائم القرون الوسطى، بالإضافة الى السجون طويلة الأمد. فكانت هذه التضحيات السخية ثمناً يقدمه الشعب المسلم ليبرهن على عزيمته الراسخة في مواصلة الجهاد، وهكذا استمدّت ثورة ايران الإسلاميَّة استمراريَّتها من دماء مئات الشباب المؤمن من الرجال والنساء، الذين كانوا يهتفون عند الفجر في ميادين الاعدام منادين (الله اكبر) واستهدفتهم اسلحة الاعداء في الازقة والشوارع، وكانت بيانات الامام وخطبه المستمرة في مختلف المناسبات تؤدي دورها التعبوي الرسالي في توعية الامة الاسلامية، وشحذ عزائمها.

الحكومة الاسلامية

عندما كان النظام الطاغي في قمة جبروته وسيطرته على الشعب، طرح الامام الخميني فكرة الحكومة الاسلامية على اساس ولاية الفقيه، مما اوجد في الشعب المسلم دافعاً جديداً متميزاً ومنسجماً ورسم له الطريق الاصيل نحو النضال العقائدي الاسلامي، وازداد التلاحم الثوري بين صفوف المناضلين المسلمين والملتزمين في داخل البلاد وخارجها.

وفي هذا المسير استمرت النهضة واشتدت المعارضة والاستياء في الداخل على اثر الاضطهاد المتزايد يوماً بعد آخر، فقام علماء الاسلام والطلبة الجامعيون المناضلون بتعميم الكفاح وفضح النظام على المستوى العالمي مما ادى الى تزلزل الدعائم التي يقوم النظام عليها، فاضطر الحكام واسيادهم الى التخفيف من الضغوط التي يمارسونها، أو كما يقال اضطروا الى التنفيس عن الجو السياسي للبلاد، وظنوا ذلك صمام امان يحفظهم من السقوط المحتوم.

إلاّ أن الشعب الثائر الواعي والمصمم واصل حركته المظفرة بصورة شاملة،

وعلى جميع المستويات بقيادة الامام الخميني الحكيمة.

غضب الشعب

في السابع عشر من الشهرالعاشر سنة ١٣٥٦ هـ . ش (٧ينـاير ١٩٧٨م) نشـر النظام الحاكم مقالة اهان فيها علماء الاسلام وخصوصاً الامام الخميني، مما ادى الى تعجيل الحركة واثارة غضب الشعب في جميع ارجاء البلاد، فحاول النظـام - مـن اجل السيطرة على بركان الغضب الشعبي الثائر - ان يقمع هـذه المعارضـة عـن طريق سفك الدماء، ولكن هذا العمل بالذات زاد مـن غليـان الـدماء في عـروق الثورة، فانطلقت الجماهير المسلمة تنتفض بصورة متوالية خـلال كـل اسـبوع أو أربعين يوماً تمر على استشـهاد شـهداء الثـورة، وبـذلك ازدادت حيويـة النهضـة ونشاطها وحركتها في جميع البلاد، ومع استمرار الحركـة الشـعبية شـاركت جميـع اجهزة البلاد بصورة فعالة في اسقاط النظام الطاغي عن طريـق الاضـراب العـام والاشتراك في المظاهرات، وهكذا فان التلاحم بين جميع الفئات والاجنحة الدينيـة والسياسية رجالاً ونساءً كان يعتبر امراً مصيرياً، وخصوصاً النسـاء اللـواتي كـان لهن دور فعال وبصورة ملحوظة في كل ميادين هذا الجهاد العظيم، ومـن المشـاهد التي تعكس حضـور هـذه الفئـة الكـبيرة مـن المجتمـع ومسـاهمتها المصـيرية في النضال؛ مشهد أُم تحتضن طفلها مسرعة نحو سـاحة المعركـة في مواجهـة فوهـات الأسلحة الرشاشة.

الثمن الذي دفعه الشعب

بعد جهاد متواصل استمر مدة عام ونيِّف، وبعد التضحية بما يزيد عـن سـتين ألف شهيد ومئة الف جريح ومعوّق، وبعـد خسـارة ماليـة بلغـت المليـارات مـن التومانات (العملة الإيرانية)، بعد ذلك كله أينعـت نبتـة الثـورة وسـط هتافـات (إستقلال، حرية، جمهورية إسـلامية)، وهكـذا انتصـرت هـذه النهضـة العظيمـة معتمدة على الايمان والوحدة وحزم القيـادة، خـلال المراحـل الحساسـة والمـثيرة في النهضة، وبفضل تضحيات الشعب، كمـا اسـتطاعت ان تحطِّم جميـع الحسـابات

والعلائق والمؤسسات الامبريالية حيث أصبحت منطلقاً جديداً من نوعه للثورات الشعبية الكبيرة في العالم.

لقد أصبح الحادي والعشرون والثاني والعشرون من شهر (بهمن) سنة ألف وثلاثمئة وسبع وخمسين هجرية شمسية (١٠ و١١ فبراير ١٩٧٩ م) تاريخاً لانهيار الصرح الشاهنشاهي وتحطُّم الاستبداد الداخلي والهيمنة الاجنبية المتكئة عليه، وبهذا الانتصار العظيم قامت طليعة الحكومة الإسلامية التي ابتغاها الشعب المسلم منذ أمد بعيد حيث كانت بارقة أمل للنصر النهائي.

وقد جرى الاستفتاء العام على إعلان قيام نظام الجمهورية الاسلامية حيث شارك فيه الشعب قاطبة بما فيه مراجع التقليد وعلماء الاسلام والإمام القائد، وقد أعلن الشعب قراره النهائي والحاسم بتأسيس الجمهورية الاسلامية وصوت بالموافقة على نظام الجمهورية الاسلامية بأكثرية ٩٨٫٢٪.

والآن، يُعبِّر دستور جمهورية ايران الاسلامية عن الخصائص والعلائق السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للمجتمع الاسلامي الجديد، ولذا لابدَّ من أن يكون هذا الدستور وسيلةً لتثبيت أركان الحكومة الإسلاميَّة ونموذجاً لنظام حكم جديد على أنقاض نظام الطاغوت السابق.

اسلوب الحكم في الاسلام

لا تُبتنى الحكومة ـ من وجهة نظر الإسلام ـ على الطبقية، أو على السلطة الفرديّة أو الجماعيّة، بل إنها تجسد التطلعات السياسيّة لشعب متّحد في دينه وتفكيره، حيث يقوم بتنظيم نفسه حتى يستطيع من خلال التغيير الفكري والعقائدي أن يسلك طريقه نحو هدفه النهائي وهو الحركة الى الله.

وقد نفض شعبنا عن نفسه ـ خلال حركة تكامله الثوري ـ غبار الطاغوت ورواسبه ونظَّف نفسه من الشوائب الفكريَّة الأجنبيَّة، حيث عاد الى الاصول الفكريَّة والى النظرة الاسلاميّة الأصيلة للعالم، وهو يسعى الآن الى بناء مجتمعه النموذجي (الاسوة)، معتمداً على المعايير الإسلاميَّة، وعلى هذا الاساس، فإنَّ

رسالة الدستور هي خلق الأرضيّات العقائديَّة للنهضة وإيجاد الظروف المناسبة لتربية الإنسان على القيم الاسلاميّة العالمية الرفيعة.

ومع الالتفات لمحتوى الثورة الاسلامية في ايران ـ التي كانت حركة تستهدف النصر لجميع المستضعفين على المستكبرين ـ فإنّ الدستور يعدُّ الظروف لاستمراريّة هذه الثورة داخل البلاد وخارجها، خصوصاً بالنسبة لتوسيع العلائق الدولية مع سائر الحركات الاسلاميَّة والشعبيَّة حيث يسعى الى بناء الامّة الواحدة في العالم **(إنّ هذه أُمّتكم أمّة واحدة وأنا ربُّكم فاعبدون)** ويعمل على مواصلة الجهاد لانقاذ الشعوب المحرومة والمضطهدة في جميع أنحاء العالم.

ومع ملاحظة جوهر هذه النهضة الكبرى فإن الدستور يضمن زوال كلِّ نوع من أنواع الدكتاتوريّة الفكريّة، والاجتماعيّة والاحتكار الاقتصادي، ويسعى للخلاص من النظام الاستبدادي، ومنح الشعب حقَّ تقرير مصيره بنفسه **(ويضعُ عَنهم إصرَهم والأغلالَ الّتي كانت عليهم)**.

وحيث إن بناء المجتمع يعتمد على المراكز والمؤسسات السياسيّة القائمة على التعاليم الاسلاميّة فإنّ الحكم وإدارة شؤون البلاد ينبغي ان تكون بيد الاشخاص الصالحين **(إنَّ الأرضَ يرثُها عبادي الصالِحون)**، ويجب أيضاً أن يتمَّ التشريع في ضوء القرآن والسنة، حيث يبين هذا التشريع الأُسس اللازمة لإدارة المجتمع، وعليه فإنّ من المحتّم والضروري جداً الاشراف التام والدقيق عليه من قبل علماء المسلمين المتَّصفين بالعدالة والتقوى والالتزام (الفقهاء العدول).

ولأنَّ الهدف من إقامة الحكومة؛ هداية الإنسان للسير نحو النظام الالهي **(وإلى اللهِ المصير)** كي تتهيّأ الظروف المناسبة لظهور المواهب وتفتُّحها في سبيل نمو الأخلاق الالهيّة في الإنسان (تخلّقوا بأخلاق الله) ـ وهذا لن يتحقق إلاّ بالمشاركة الفعالة والشاملة من قبل جميع افراد المجتمع في مسير التطور الاجتماعي ـ يقوم الدستور بإعداد الظروف اللازمة لهذه المشاركة في جميع مراحل اتخاذ القرارات السياسية والمصيرية بالنسبة لجميع افراد المجتمع، وذلك ليصبح كل فرد ـ في مسير

تكامل الإنسان ـ هو بالذات مسؤولاً ومباشراً في مجال نمو القيادة ونضجها، وهكذا تتحقق حكومة المستضعفين في الارض (ونريدُ أن نمنَّ على الَّذينَ استُضعِفوا في الأرضِ ونجعلَهم أئمةً ونجعلَهم الوارثينَ).

ولاية الفقيه العادل

اعتماداً على استمرار ولاية الامر والإمامة، يقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط والذي يعترف به الناس باعتباره قائداً لهم (مجاري الامور بيد العلماء بالله، الامناء على حلاله وحرامه)، وبذلك يضمن الدستور صيانة الأجهزة المختلفة من الإنحراف عن وظائفها الإسلامية الاصيلة.

الاقتصاد وسيلة لا هدف

إن الأصل في مجال ترسيخ الأُسس الاقتصادية هو سدُّ حاجات الإنسان في مسير تكامله ورقيّه، لا كما في سائر النظم الاقتصادية التي ترمي الى تجميع الثروة وزيادة الربح. إذ إن الاقتصاد في المذاهب المادية هدف بحد ذاته ولهذا السبب يُعتبر الاقتصاد في مراحل النمو عامل تخريب وفساد وانحطاط (في هذه المذاهب) بينما الاقتصاد في الاسلام مجرَّد وسيلة، والوسيلة لا يُطلب منها إلاّ العمل بأفضل صورة ممكنة في سبيل الوصول الى الهدف.

وعلى أساس هذه النظرة، فإن برنامج الإقتصاد الإسلامي هو توفير الفرص المناسبة لظهور المواهب الإنسانيّة المختلفة، ولذا فانّه يجب على الحكومة الاسلامية أن تؤمِّن الامكانات اللازمة بصورة متساوية، وان توفِّر ظروف العمل لجميع الأفراد، وتسدَّ الحاجات الضروريّة لضمان استمرار حركة الإنسان التكامليّة.

المرأة في الدستور

في بناء الاسس الاجتماعيّة الاسلاميّة تستعيد الطاقات البشرية ـ والتي ظلت حتى الآن في خدمة الاستغلال الاجنبي ـ هويّتها الحقيقيّة، وحقوقها الإنسانيّة.

وخلال هذه الاستعادة، فإنّ المرأة باعتبارها عانت المزيد من ظلم النظام الطاغوتي، فمن الطبيعي أن تنال القسط الأوفر من هذه الحقوق.

فالاسرة هي اللَّبنة الاساسية للمجتمع والمهد الطبيعي لنمو الإنسان وتساميه، وتقدُّمه، وعليه فالاتحاد في العقيدة والهدف أمر اساس في تشكيل الاسرة، ويعتبر المهّد الاساس لحركة الإنسان نحو التكامل والنمو، وعلى الحكومة الاسلامية ان توفّر الارضية اللازمة لنيل هذه الغاية.

وبهذا المفهوم عن الاسرة تخرج المرأة عن كونها شيئاً جامداً أو أداة عمل تستخدم في إشاعة روح الاستهلاك والاستغلال الاقتصادي، وضمن استعادة المرأة مسؤولية الامومة المهمّة والقيّمة فإنها تعقد العزم على تربية الإنسان المؤمن، وتشارك الرجل في ميادين الحياة العملية، وبالتالي تتقبّل المرأة مسؤوليات أكبر وتحصل ـ بنظر الاسلام ـ على قيمة وكرامة أرفع.

الجيش العقائدي

في مجال بناء القوات المسلحة للبلاد وتجهيزها، يتركّز الاهتمام على جعل الايمان والعقيدة أساساً وقاعدة لذلك، وهكذا يُصار الى جعل بنية جيش الجمهورية الاسلامية وقوات حرس الثورة على أساس الهدف المذكور ولا تلتزم هذه القوات المسلحة بمسؤولية الحماية وحراسة الحدود فحسب، بل تحمل أيضاً أعباء رسالتها الالهية، وهي الجهاد في سبيل الله، والنضال من أجل بسط حاكميّة القانون الالهي في العالم (**وأعدُّوا لهم ما استطعتم من قوَّة ومن رباطِ الخيلِ تُرهِبونَ بهِ عدوَّ اللهِ وعدوَّكم وآخرينَ من دونِهم**).

القضاء في الدستور

تُعتبر مسألة القضاء أمراً حيوياً يخصُّ حماية حقوق الناس خلال مسيرة الحركة الاسلامية، في اطار تجنُّب الانحرافات الجانبية داخل الامّة الاسلامية.

ومن هنا تتَّجه النية لإيجاد نظام قضائي يقوم على العدالة الاسلامية، ويتكوّن

من القضاة العدول ذوي المعرفة الواسعة بالأحكام الدينية الدقيقة.

ونظراً لحساسية هذا المرفق، وضرورة الحفاظ على بنيته العقائديّة يجب أن يكون بعيداً عن جميع العلائق والظروف غير السليمة **(وإذا حكمْتُم بينَ الناسِ أن تحكُموا بالعدلِ)**.

السلطة التنفيذية

بالنظر لأهميّة السلطة التنفيذية فيما يتعلّق بتنفيذ الاحكام وتطبيق التشريعات الاسلامية كي تسود العلائق والروابط الفاضلة في المجتمع، ونظراً للاهمية التي تتصف بها هذه القضية الحيوية للتهيُّؤ والوصول الى الهدف النهائي للحياة، فإنَّ على هذه السلطة مهمّة السعي والإعداد لبناء المجتمع الاسلامي.

إنّ النظام الاسلاميَّ في الوقت الذي يرفض فيه التقيُّد والتأطُّر في نطاق أي شكل من أشكال الادارة مما يعرقل الوصول الى هذا الهدف، فانه يرفض تماماً الاسلوب الاداري البيروقراطي وليد الانظمة الطاغوتية، وذلك من أجل أن يتمكَّن النظام التنفيذي من النهوض بالأعباء الإدارية والمهام التنفيذية بسرعة واقتدار.

وسائل الإعلام العامة

يجب أن تعمل وسائل الاعلام العامة (الاذاعة والتلفزيون) على نشر الثقافة الاسلامية، بموازاة المسيرة التكامليّة للثورة الاسلامية، وعليها أن تستفيد ـ في هذا المجال ـ من تلاقح الافكار المختلفة، وان تحترز بشدة من نشر واشاعة الاتجاهات الهدّامة والمعادية للاسلام.

إن اتّباع مبادئ مثل هذا القانون ـ الذي يجعل في مقدّمة أهدافه حريّة بني الإنسان وكرامتهم، ويفتح سبيل الرشد والتكامل للإنسان ـ يقع على عاتق الجميع، ومن الضروري ان تشارك الأُمة المسلمة مشاركة فعّالة في سبيل بناء المجتمع الاسلامي عن طريق انتخاب ذوي الخبرة والكفاءة والايمان، بالاضافة الى

الاشراف الدائم على اعمالهم، على امل بناء المجتمع الاسلامي (المجتمع الاسوة) الذي يستطيع ان يكون قدوة لجميع شعوب العالم وشهيداً عليها **(وكذلكَ جعلناكم أُمَّةً وسطاً لتكونوا شهداءَ على الناسِ)**.

النواب «مجلس الخبراء»

لقد أتمّ مجلس الخبراء المؤلّف من ممثّلي الشعب تدوين هذا الدستور على أساس مشروع الدستور المقترح من قبل الحكومة، والمقترحات المقدمة من مختلف الفئات الشعبية في اثني عشر فصلاً، والذي يشتمل على مئة وخمس وسبعين مادة في مستهل القرن الخامس عشر لهجرة الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله) مؤسّس الدين الاسلامي المحرر للبشرية، على أساس الأهداف والدوافع التي سبق ذكرها.

على أمل أن يكون هذا القرن قرن تحقُّق الحكومة العالمية للمستضعفين وهزيمة المستكبرين كافّة.

الفصل الأول

المواد العامة

المادة الاولى

نظام الحكم في إيران هو الجمهورية الإسلامية التي صوّت عليها الشعب الإيراني بالايجاب باكثرية ٩٨،٢٪ ممّن كان لهم حق التصويت، خلال الاستفتاء العام الذي جرى في العاشر والحادي عشر من شهر (فروردين) سنة الف وثلاثمئة وثمان وخمسين هجرية شمسية، الموافق للاول والثاني من جمادى الاولى سنة الف وثلاثمئة وتسع وتسعين هجرية قمرية.

ولقد شارك الشعب في هذا الاستفتاء العام انطلاقاً من إيمانه الاصيل بحكومة القرآن العادلة الحقّة، وذلك بعد ثورته الإسلامية الظفّرة بقيادة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى الإمام الخميني (قدس سره).

هل هناك علاقة بين الايديولوجية والنظرة الكونية (أي التصور العام عن العالم)؟ واذا كانت هناك رابطة بينهما فهل هي رابطة تلازم واستنتاج أم هي مجرد علاقة يمكن تغيير طرفيها؟ وبتعبير آخر هل تنسجم النظرة الكونية المعينة مع أيديولوجيتين متناقضتين؟

هذه الأسئلة هي أول ما ينطرح على صعيد الفكر الإنساني، وبشكل طبيعي جداً. فما هو موقفنا المنطقي منها اولاً؟ وما هو موقف الإسلام؟ وما مدى انسجام الموقفين؟

وبالتالي ما هو جواب الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية في إيران؟

هذا ما نحاول الحديث عنه بإيجاز في هذه التعليقة:

قبل كل شيء يجب أن نوضح مقصودنا من مصطلحي (التصور العام عن العالم) و(الأيديولوجية). إننا نقصد بالتصور العام عن العالم نوعية نظرتنا الى العالم ككل، ومدى قناعتنا بحقيقته ومكوناته، فإن شملت هذه النظرة والتصور العالم كله سميت نظرة فلسفية، وإن اقتصرت على الإطار المادي المحسوس سميت نظرة تجربية حسية.

وعلى أي حال فإن مجموع قناعتنا بحقيقة العالم ومكوناته وقوانينه بما فيها الحقيقة الإنسانية، والتاريخ الإنساني، نسميه بـ (النظرة الكونية) أو (التصور العام عن العالم). فالتصور الإلهي للعالم يرى الله تعالى خالقاً لكل ما عداه، ويرى مخلوقاته ـ سبحانه ـ تسير وفق مخطط تكاملي، ويرى التاريخ الإنساني محكوماً لسننه الإلهية. إلى غير ذلك، في حين لا يرى التصور المادي إلاّ المجال المادي الضيق، ولا يعتقد بأيٍّ شيء وراء المادة.

ومهما يكن الأمر فلسنا بصدد تكوين تصوُّر ما عن العالم، وانما نحن بصدد العلاقة بينه وبين الايديولوجية التي يتبعها المجتمع الإنساني.

أما الايديولوجية فتعني تلك الأفكار التي تجيب عن الأسئلة التالية:

كيف ينبغي أن نسلك في هذه الحياة؟ وما هو النموذج الأمثل للحياة الإنسانية؟ وما هو الإنسان الحقيقي؟ وما هي خصائص المجتمع الإنساني الذي نسعى إليه؟ وعلى أيِّ مقياس نبني إقدامنا على سلوك ما وإحجامنا عنه؟ وكيف نعرف ما ينبغي وما لا ينبغي؟ كل هذه الاسئلة وامثالها تجيب عنها الأيديولوجية المتكاملة أي الايديولوجية التي تشكل صياغة مستوعبة لكل تطلعات الإنسان وليست تلك التي تعنى بجانب خاص من هذه الحياة.

وبعبارة مختصرة نقول: إن النظرة الكونية هي مجموع النظر الى ما هو الواقع في هذا العالم، أو النظر الى ما هو كائن وموجود، أما الايديولوجية فهي الافكار التي تحدد ما ينبغي أن يكون ويجب أن يتحقق.

فالتصور الكوني ـ إذن ـ نظرة تصف العالم.

والأيديولوجية: هي نظرة تقوِّمُ الموجود وتحاول تطويره إلى الأفضل.

بعد هذا، نتساءل عن العلاقة بينهما.

ترى الرأسمالية ـ أو هكذا يبدو من موقفها عموماً ـ أن من الممكن أن نفصلهما عن بعضهما، فيمكننا أن نتعامل مع المسألة الواقعية أي مسألة معرفة ما هو الواقع، ونضع المسألة الاجتماعية والنظام الأصلح بغض النظر عنها. ولذلك نجد الرأسمالية تبني نظامها الاجتماعي بعيداً عن أية قاعدة عقائدية. هذا هو الرأي الاول.

ويرى بعض الكتّاب أن المسألة الواقعية إنما تحدُّ من اختيارات الإنسان والبدائل الموضوعة أمامه لحل المسألة الاجتماعية أي لا تفسح له المجال لاتخاذ أية أيديولوجية مهما كانت، ولكنها على أي حال تفسح المجال لانتقاء أيديولوجية معينة ورفض أُخرى، رغم أنهما منسجمتان معاً مع الأساس العقائدي.

وكلا الرأيين يرفضهما المنطق الصحيح كقاعدة عامة، وكذلك ترفضهما ظواهر النصوص الإسلامية الشريفة سواء في القرآن الكريم أو السنَّة الشريفة.

ذلك أن الايديولوجية ـ مهما كانت ـ تستمد جذورها من تصور الواقع، فلا يعرف الإنسان ما ينبغي أن يكون إلاّ بعد أن يعرف ما هو كائن، وما هي متطلبات الواقع، ويتأكد هذا المعنى عندما نتصور الإنسان مثلاً يعتقد بألوهية الباري ـ جلَّ وعلا ـ وبأنه تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق وهو الإسلام ينظم كل جوانب الحياة؛ مثل هذا الإنسان لا يمتلك بعد هذا التصور إلاّ خيارين لا ثالث لهما فإمّا أن يتَّبع الايديولوجية الإسلامية ويصبغ كل سلوكه بها، أو يكفر بتصوره الماضي ويجحد به بعد أن تستيقنه نفسه.

نعم إذا امتلك الإنسان تصوراً مادياً عن العالم، فستكون أمامه أيديولوجيات بديلة وآلهة وهمية مختلفة، كلٌّ يجره إلى سبيله **(ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً)**[1] بل سوف لن يكون له أيُّ مسوِّغ للاتجاه نحو أيديولوجية معينة.

وعلى هذا؛ يمكننا أن نجزم بوجود صلة مهمة بين تصور الإنسان عن العالم وأيديولوجيته في الحياة، فالرأي الرأسمالي يجانب المنطق والواقع كما يمكننا أن نجزم أيضاً

(١) سورة الزمر: ٢٩.

بأن بعض أنواع التصور ـ كالتصور الإسلامي عن العالم ـ لا يدع للإنسان خياراً عملياً إلاّ الالتزام بالأيديولوجية الإسلامية التي هي وليدة طبيعية للتصور الإسلامي عن الواقع.

ومن هنا يقول المرحوم الشهيد الفيلسوف المطهري في كتابه (الوحي والنبوة ـ الطبعة الفارسية) : (إنّ الايديولوجية تقوم بشكل أساسي على نوعية التصور عن العالم... إن الأيديولوجية هي من نوع الحكمة العملية، والتصور هو من نوع الحكمة النظرية، وكل نحو من الحكمة العملية مبنيٌّ على نوع خاص من الحكمة النظرية).

وهذا بالضبط ما توحي به النصوص الإسلامية، إنها تذكر العقيدة أو التصور ثم تستنتج منه موقفاً عملياً.

فلنقرأ هذه الآية الشريفة لنجد كيف ينتقل القرآن الكريم من موقف تصوري واقعي الى موقف ايديولوجي، من تصور العالم الواقعي المتوازن الى طلب العدالة في الميزان والقسط في التعامل العملي: يقول تعالى: (**والسماء رفعها ووضع الميزان * ألاّ تطغوا في الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان**)[1]. هذا ـ اذن ـ ما يقتضيه المنطق وتشهد به النصوص، وهذا بالضبط ما اكدته المادة الثانية من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

(١) سورة الرحمن: ٧ ـ ٩.

المادة الثانية

يقوم نظام الجمهورية على أساس:

١ـ الإيمان بالله الاحد (لا إله إلاّ الله) وتفرده بالحاكمية والتشريع، ولزوم التسليم لأمره.

٢ـ الإيمان بالوحي الالهي ودوره الاساس في بيان القوانين.

٣ـ الإيمان بالمعاد ودوره الخلاّق في مسيرة الإنسان التكاملية نحو الله.

٤ـ الإيمان بعدل الله في الخلق والتشريع.

٥ـ الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة، ودورها الاساس في استمرار الثورة التي احدثها الإسلام.

٦ـ الإيمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة، وحريته الملازمة لمسؤوليته امام الله.

وهو نظام يؤمّن القسط والعدالة، والاستقلال السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والتلاحم الوطني عن طريق ما يلي:

أـ الاجتهاد المستمر من قبل الفقهاء جامعي الشرائط، على اساس الكتاب وسنّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

ب ـ الاستفادة من العلوم والفنون والتجارب المقدّمة لدى البشرية، والسعي من أجل تقدمها.

ج ـ محو الظلم والقهر مطلقاً ورفض الخضوع لهما.

وعبر قراءتها تتجلى لنا نقاط نذكرها إجمالاً:

النقطة الأولى: ما تحدثنا عنه وهو إيمان الدستور الإسلامي ـ الذي وافق عليه

الشعب الإيراني بالإجماع تقريباً ـ بأن النظام وأيديولوجيته لا يمكن أن تتم معالمه إلاّ إذا فرغنا من تحديد النظرة العامة للكون، وأجبنا على المسألة الفلسفية كما سيبدو هذا فيما يلي.

النقطة الثانية: إن هذه المادة تجعل هدف نظام الجمهورية الإسلامية هو تأمين وضمانة العدل من جهة، والاستقلال في الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ووحدة الأمة.

ولا ريب في أن تحقيق العدالة والاستقلال والوحدة يوفر الأرضية المساعدة تماماً لسير الإنسان التكاملي، وقيامه بحقوق الخلافة الإلهية في الارض، ونشر لواء التعاليم الإسلامية على كل مجالات الحياة. الأمر الذي توضحه المادة المتعلقة بأهداف الدولة الإسلامية باعتبارها جزءاً مهماً من كل النظام الإسلامي.

كما أنه لا ريب في أن مثل هذا الهدف الكبير في مضمونه يحتاج الى جهود كبيرة وخوض معركة طويلة المدى، مع كل أنماط الظلم، وسياطه التي تلهب ظهر العدالة بألوان العذاب التي يتفنن البشر في اختراعها في عالمنا الذي يدّعي الحضارة الإنسانية وهو أبعد ما يكون عنها. ثم إن هذا الاستقلال الذي تتحدث عنه هذه المادة ليس تحقيقه بالأمر السهل في هذا العالم الذي بسط الاستعمار بأشكاله الغربية والشرقية حبائله وشباكه فيه، وقيَّد الشعوب المستضعفة بشتى القيود. فلا تكاد تتخلص من نير إلاّ إلى نير آخر، ولا تتحرر من قيد إلاّ الى قيد آخر وكأن القيود بألوانها قدرٌ منكر لابدَّ للشعوب أن تستسلم له بمرارة لا تجد لها دفعاً. وذلك بالنظر الى الفشل الذريع الذي أصيبت به كل النظم التي ادّعت هذه الصلاحية، ثم رأينا كيف مزقت العدل والوحدة واستقلال الشعوب وراحت تشبع نهم جماعة أو طبقة بعينها متناسية كل الحقوق الإنسانية الأخرى عملاً وإن كانت تدَّعي لنفسها شعار السعادة والتكامل الإنساني. حتى إننا وجدنا الماركسية ترسم صورة الجنة الموعودة للإنسانية؛ ومذ تسلمت زمام التطبيق أرت الإنسانية ما لم تره من صنوف العذاب باسم الإنسانية والاشتراكية والحرية وما لبثت حتى انهارت ولفظتها البشرية.

النقطة الثالثة: ذكرت المادة بكل وضوح مبادئ ثلاثة لها دورها الرئيس في منح

عملية البناء الاجتماعي المستمر حركية وطاقة واستمرارية وهي:

الاجتهاد المستمر، والطلب العلمي الحثيث، ومحاربة الظلم والانظلام على مستوى واحد وهي مبادئ إسلامية خالصة.

المبدأ الأول: الاجتهاد المرتبط بعنصر (المرونة) الذي يتّصف به النظام الإسلامي، مما يجعله صالحاً للتطبيق في كل عصر وقطر. ذلك ـ بالإضافة إلى أنه يوفر باستمرار وقوفاً دقيقاً على الأحكام الشرعية الإسلامية من مصادرها الأصيلة ـ يوفر في بعض الأفراد القدرة المطلوبة على سد منطقة الفراغ التي تركها الإسلام مراعياً بذلك تغير الظروف وتبدل العلاقة بين الإنسان والطبيعة، أو حتى تعقد العلاقات الإنسانية فيما بين أفراد الإنسان نفسه، ومن هنا جاءت فكرة ولاية الفقيه العادل، فقد سلّمه الإسلام نتيجة فهمه وعدالته هذه المهمة الخطيرة أي مهمة ملء منطقة الفراغ التشريعي التي تركها ليملأها الفقيه الإمام على ضوء روح الدين الإسلامي والقواعد المشرَّعة والمصالح التي يعلم بها مشاوراً الاختصاصيين في كل جانب، والحديث في هذا المبدأ مفصَّل له محله المناسب كما سيأتي.

المبدأ الثاني الذي ذكرته هذه المادة من الدستور الإسلامي، وهو الطلب العلمي الحثيث والسعي نحو الاستفادة من كنز التمدن الإنساني وتطويره مهما أمكن فهو أيضاً من مبادئ الإسلام ومعالمه، إنّه دين البحث في الطبيعة، دين إعمار الأرض، دين استمرارية الكشف عن الحقيقة وخدمة الإنسان بها، دين التجربة الموضوعية للوصول إلى كشف المجاهيل، دين طلب العلم من المهد الى اللحد، طلبه ولو بالصين. وهذا المبدأ يوفر استمرار الرقي المدني المادي للأمة كما يوفر المبدأ الاول استمرار الانسجام مع متطلبات الإسلام ومتطلبات الظروف المتغيرة في نفس الوقت الذي يحقق فيه العدالة الإنسانية المطلوبة ونفي الاستعباد والتمزق.

المبدأ الثالث والأخير الذي تعتمده هذه المادة من الدستور لتحقيق حركية فاعلة لعملية البناء الاجتماعي هو محاربة الظلم والانظلام على مستوى واحد. والواقع أن الكثير من موارد الظلم تهيئ لها حالات الانظلام وتقبُّل التسلط من الافراد والشعوب ورحم الله ذلك الكاتب الإسلامي الكبير الذي جعل قابلية الأمة للاستعمار أكبر ضرراً من نفس الاستعمار.

وعليه فلذا تحقق في المجتمع اجتهاد طموح مستمر، وطلب حثيث للعلم، ونفي لأيٍّ ظلم أو انظلام؛ فقد ضمن المجتمع حينذاك قدرته على السعي نحو تحقيق الأهداف الكبرى (العدل والاستقلال والوحدة) وهذا ما أكدت عليه هذه المادة (الثانية) من هذا الدستور الإسلامي الرائع.

النقطة الرابعة: أن هذه المبادئ والأهداف ناشئة ومبنية على أسس النظرة الإسلامية للكون والحياة وعناصرها هي:

العنصر الأول: الإيمان بالله الواحد الذي لا شريك له

وبهذا تلغي هذه المادة كل الآلهة المزيفة المصطنعة التي صاغها الإنسان بضعفه وبذهنيته القاصرة، فحوَّل هذه الآلهة المصطنعة الى مطلب مؤثر في كل شؤون حياته. فأصبحت هذه الآلهة عقبة كؤداً في طريق تقدم الإنسان والحضارة الإنسانية. والى هذا يشير المفكر الإسلامي الكبير الشهيد الصدر، في كتابه (الفتاوى الواضحة) بما نصه:

(وحينما يتحوَّل النسبيُّ إلى مطلق.. إلى إله من هذا القبيل، يصبح سبباً في تطويق حركة الإنسان وتجميد قدراته عن التطور والإبداع، وإقعاد الإنسان عن ممارسة دوره الطبيعي المفتوح في المسيرة (**لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد ملوماً مخذولاً**)[1] وهذه حقيقة صادقة على كل الآلهة التي صنعها الإنسان عبر التاريخ سواءً ما كان قد صنعه في المرحلة الوثنية من العبادة، أو في المراحل التالية، فمن القبيلة الى العلم تجد سلسلةً من الآلهة التي أعاقت الإنسان عندما ألّهها، وتعامل معها كمطلق، أعاقته عن التقدم الصالح.

نعم من القبيلة التي كان الإنسان البدويُّ يمنحها ولاءه باعتبارها حاجة واقعية بحكم ظروف حياته الخاصة، ثم غلا في ذلك، فتحولت القبيلة لديه الى مطلق لا يبصر شيئاً إلاّ من خلالها، وأصبحت بذلك معيقة عن التقدم، ثم غلا الإنسان المعاصر اليوم بالعلم الذي منحه الإنسان الحديث ـ بحق ـ ولاءه لأنه شقَّ له طريق السيطرة على الطبيعة، ولكنه حوّل العلم بولائه هذا الى مطلق أيضاً، وتجاوز بالعلم حدوده في خِضَم الافتتان به. فراح يقدم له فروض الطاعة والولاء بحرارة العبودية المطلقة أو يرفض من أجله كُلَّ القيم، ويميت كل الحقائق التي لا يمكن قياسها بالامتار ولا تخضع لعدسة المجهر.)[2]

---

(١) الاسراء: ٢٢.

(٢) الفتاوى الواضحة ص ٧٥٥.

هذا بعض ما ذكره المفكر الشهيد آية الله الصدر.

والواقع أن عدد الآلهة في العصور الأخيرة ارتفع بشكل ملحوظ. فراح يشمل الوطنية، والقومية، والاشتراكية، والحزب، والاتجاه وأمثال ذلك.

بيد أن النفي لهذه الآلهة المصطنعة المعيقة عن التقدم الحضاري هو من نتاج الإيمان بالله الواحد الأحد المطلق الحقيقي، وهذا بدوره يؤدي أيضاً الى الايمان بوحدانيته واختصاصه في الحكم والتشريع فلا مشرع لنظام البشرية العام الخالد سوى الله عز وجل، **لأنه تعالى العالم بحاجاتها والمطَّلع على دقائق أمورها، تلك النفس التي بيده** خلقها وخبرها، وبإمكانه أن يهديها سبيلها، ويحقق سعادتها بأنجح الطرق وأقصرها.

العنصر الثاني (بعد التوحيد) من عناصر النظرة الكونية في الإسلام هو الايمان بالوحي الإلهي، ودوره الأساس في تفصيل القوانين الإسلامية وتبيانها، ومنشأ اللطف الإلهي، واحتياج الإنسان الى هذا اللطف، ومن ثم توجه الإنسان إلى الله العليم القدير، ليهديه سبيل الرشد، ولابد إذن من إرسال الانبياء الذين ينبئون عن الله تعالى ويقومون بإنجاح الرسالة السماوية في الارض، وقيادة المسيرة الإنسانية نحو هدفها الكبير، والتي خلقت لتحقيق هذا الأمل العظيم السامي، وليكون هؤلاء الرسل حجة معصومة على عباد الله يهدونهم صراطه المستقيم **(ليهلك من هلك عن بيِّنة ويحيى من حيَّ عن بيِّنة)**[1].

ولهذا فان الإنسان الذي آمن بوحدانية الله وباختصاصه بالحكم والتشريع صار لزاماً عليه الإيمان بالوحي، لأنه السبيل الوحيد لمعرفة الأحكام والقوانين، ويتبع ذلك اتخاذ الشريعة الإسلامية كأطروحة وحيدة في حياته الدنيا **(ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه)**[2].

العنصر الثالث: الإيمان بالمعاد والحياة الأخرى لهذا الإنسان

وهذا الايمان هو الذي ينقل القيمة الإنسانية من وجود تافه يعيش لحظات في هذه الدنيا ثم يسلم نفسه الى الفناء، الى وجود مكـرَّم متكامل يعمر الارض خلال حياته الدنيا ويهيىء نفسه لحياة أخرى في ظل رضوان الله تعالى. وهذا الايمان له دوره الكبير في

---

(١) الأنفال: ٤٣.

(٢) آل عمران: ٨٥.

تغيير القيم في ذهن الإنسان وخلق التلاؤم بل الوحدة بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية بعد أن عجزت كل النّظم الوضعية الأرضية عن خلق هذه الوحدة وحلّ هذا الصراع. لأن المسلم الذي يؤمن بالمعاد، يشعر ـ وهو يقوم بعملية فيها خسارة شخصية مادية عليه ولكن لصالح المجتمع، ـ بأنه يعمل لنفسه في نفس الوقت **﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئاً يغيض الكفار ولا ينالون من عدوّ نيلاً إلاّ كتب لهم به عمل صالح﴾**[1].

وهو حينئذ سيستصغر التضحية في سبيل مجتمعه طلباً للخلود. وهنا يبدو مدى الطاقة والحيوية التي يمنحها الايمان بالمعاد للمجتمع السائر نحو التكامل. ويمكن تلخيص هذا العطاء الناشئ من الايمان بالمعاد في انه يرفع المشكلة الاجتماعية القديمة الحديثة الناشئة من التعارض بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية، كما انه يعطي ـ في هذه الحالة ـ للقانون بعداً ومعنى جديدين، ويدخل في حسابه النمو المعنوي للإنسان المؤمن بالمعاد. ولا ننسى أن هذا الايمان يقوم بتهيئة الإنسان وإيجاد دافع كبير للالتزام الدقيق بالقانون الحياتي إمّا رغبةً في الثواب وإمّا رهبةً من العذاب إلى غير ذلك من العطاء.

العنصر الرابع: عدالة الله في التكوين والتشريع

لما رأينا كيف ينعكس الايمان بالمعاد على حياة الإنسان، نرى أيضاً انعكاس الايمان بعدالة الله في التكوين والتشريع على هذه الحياة تماماً. لأن الإنسان الذي يؤمن بأن الكون كله يقوم على العدل في التكوين ـ بناءً على عدالة الله ـ، وأن التشريع الإلهي تشريع يستجيب لمقتضيات العدل، هذا الإنسان المؤمن يجد انسجاماً رائعاً بين فطرته (التي تأمره بالعدل) والكون والتشريع القائمين على نفس الأساس، إذ ذاك يسير متوازن الشخصية، لا يفكر في الظلم ولا يقبله، بل يعمل بكل جهده على إشاعة العدل والقسط في شؤونه الفردية والاجتماعية.

العنصر الخامس: وهو عنصر لزوم (الإمامة) المستمرة للطاهرين الواعين للشريعة

---

(١) التوبة: ١٢٠.

الـذين يشـكلون الواجهـة المتميـزة والطليعـة الرسـالية للصـورة الإسـلامية الصرفة والاقتداء بعملهم الذي دفع الثورة الإنسانية الـتي أعلنهـا الإسـلام في المسـيرة الحياتية. فهم العنصر الرئيس في تربية الأمة باستمرار، والوقوف في وجه عقبات المسيرة دائماً لتجاوزها، والأمة دائماً تـؤم الكمـال تحـت مثـل هـذه القيـادة الرشـيدة لتضـمن الوصول الى غايتها.

العنصر السادس في النظرة الكونية: كرامة الإنسان وحريته مع مسؤوليته امام الله تعالى

إن الإسلام يرى في الإنسان نوازع فطرية خيرة تكون عامل خير في صـلاحه، خاصـة شعوره بالكرامة. وتأكيد الإسلام على هذه النزعة الفطرية، وإشعار الإنسان بأنـه أكـرم مخلوق خلقه الله كحقيقة صادقة يحسّـها الإنسـان، وأنـه مفضـل بالعقـل والإرادة الحـرة، فعيّن له سبيلاً وتشريعاً يسير فيه بإرادته، فهو صـاحب المسـؤولية في تحقيـق الأهـداف التي أوكِلَت إليه لأنه خليفة الله في أرضه؛ وتكوّنُ هذه النظـرة شـعوراً مهمّـاً في رفـض الخضوع لمن يسلب كرامته ويتعدى على حرمته فيقاوم من ذلـك المنطلـق كـلَّ أشـكال التسلط والاضطهاد.

والإسلام حينما ينظر من خلال هذه العناصر السـتة، ويحقـق بواسـطتها للمجتمـع القسط والعدل والاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي، فإنه يصنع التلاحم المستمر للأمة لمواصلة طريقها في الحاضر عن طريقين:

أولهما: اجتهاد الفقهاء جامعي الشرائط الذين يبذلون جهدهم في سبيل سدّ الفـراغ الناشئ من مستجدات الحياة لمعرفة الأحكام المستجدة وفق الكتاب والسنة. كمـا يعتـبر هؤلاء الفقهاء الحفاظ على استمرار الشريعة السماوية بشكلها النزيـه لكـي لا تحرفهـا الأيادي الخبيثة. وهم الّذين يتحملون ـ اليوم ـ عبء المسؤولية في هذه الصيانة ليكـون تعامل الإنسان ـ دائماً ـ منطبقاً مع عدالة التكوين والتشريع.

أما الطريق الآخر: فهو الاستفادة مـن علـوم وفنـون البشـرية وتجاربهـا وهـذا الامـر ضروري لبناء قدرات جديدة في المجتمع الإسلامي لأنه مجتمع مليءٌ بالحركة الخيِّرة الهادفـة

التي تقتضي أن يواكب المسيرة من أجل تقدم الإنسانية. مجتمع كهذا لابدّ ان يرفض الجمود ولا يمكن أن يستغني عن الخبرات والتجارب في ميادين الحياة. ان الوحدة الكونية تحتم عليه الاستفادة من علوم البشرية وفنونها على طول التأريخ لتوظيفها في خدمة أُمّته.

هذه النظرة الإسلامية حينما يتبنّاها الدستور الإسلامي في مواده فإنه بذلك يعبر عما تريده الأمة الإسلامية التي تعتبر الإسلام أملها الوحيد في الخلاص من عنائها الطويل لتسعد في ظلّه بعيش كريم.

المادة الثالثة

من اجل الوصول الى الأهداف المذكورة في المادة الثانية تلتزم حكومة جمهورية إيران الإسلامية بان توظّف جميع امكانياتها لتحقيق ما يلي:

١- خلق المناخ الملائم لتنمية مكارم الاخلاق على اساس الايمان والتقوى، ومكافحة كل مظاهر الفساد والضياع.

٢- رفع مستوى الوعي العام في جميع المجالات، بالاستفادة السليمة من المطبوعات ووسائل الاعلام، ونحو ذلك.

٣- توفير التربية والتعليم، والتربية البدنية، مجاناً للجميع، وفي مختلف المستويات وكذلك تيسير التعليم العالي وتعميمه.

٤- تقوية روح التحقيق والبحث والابداع في المجالات العلمية والتكنولوجية والثقافية والإسلامية كافة عن طريق تاسيس مراكز البحث وتشجيع الباحثين.

٥- طرد الاستعمار كليةً ومكافحة النفوذ الاجنبي.

٦- محو أي مظهر من مظاهر الاستبداد والديكتاتورية واحتكار السلطة.

٧- ضمان الحريّات السياسيّة والاجتماعيّة في حدود القانون.

٨- إسهام عامّة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

٩- رفع التمييز غير العادل، وإتاحة تكافؤ الفرص للجميع في المجالات المادية والمعنوية كلها.

١٠- ايجاد النظام الاداري السليم والغاء الانظمة الإدارية غير الضرورية في هذا المجال.

١١ـ تقوية بنية الدفاع الوطني بصورة كاملة، عن طريق التدريب العسكري لجميع الافراد، من اجل حفظ الاستقلال ووحدة أراضي البلاد والحفاظ على النظام الإسلامي للبلاد.

١٢ـ بناء اقتصاد سليم وعادل وفق القواعد الإسلاميّة من اجل توفير الرفاهية والقضاء على الفقر، وازالة كل انواع الحرمان في مجالات التغذية والمسكن والعمل والصحة، وجعل التامين يشمل جميع الافراد.

١٣ـ ايجاد الاكتفاء الذاتي في العلوم والفنون والصناعة والزراعة والشؤون العسكرية وامثالها.

١٤ـ ضمان الحقوق الشاملة للجميع نساءً ورجالاً وايجاد الضمانات القضائية العادلة لهم، ومساواتهم امام القانون.

١٥ـ توسيع وتقوية الاخوّة الإسلامية والتعاون الجماعي بين الناس كافة.

١٦ـ تنظيم السياسة الخارجية للبلاد على أساس المعايير الإسلامية والالتزامات الاخوية تجاه جميع المسلمين والحماية الكاملة لمستضعفي العالم.

وتعليقاً على هذه نطرح بحوثاً هي:

١ـ أهداف الدولة الإسلامية على ضوء أسسها.

٢ـ الإسلام والحكم.

٣ـ حقوق الإنسان.

«١»

أهداف الدولة الإسلامية

لا يمكننا أن نحدد أهداف الدولة الإسلامية أي الدولة التي أرادها الله تعالى للبشرية إلاّ بعد أن نعرف إجمالاً أسسها العقائدية وخصائصها على ضوء هذه الاسس. والواقع انّه لا يمكن أن ندرس مشكلة النظام الاجتماعي ونحدد أهدافه إلاّ بعد أن نحدّد المشكلة الواقعية للشعب الذي يراد له أن يطبق ذلك النظام نظراً للترابط القوي أو المقوم بين المسألتين... فإن نظام شعب يؤمن بالتشريع السماوي ويرى لزوم اتباع الأهداف التي يطرحها الدين الإلهي يختلف في مناشئه وخصائصه وأهدافه ووسائل تطبيقه عن نظام شعب آخر فرغ من المسألة الواقعية باختيار دين لا يشرع للحياة، أو يرفض العقيدة الإلهية وأمثال ذلك.

وإن الاجابة عن حقيقة الكون، وعن وجود الله تعالى، وعن موقف الإنسان من الكون والله، وعن وجود عالم الآخرة، وأمثال ذلك ليترك تغييراً جذرياً على طبيعة السلوك الاجتماعي والفردي بلا ريب، ومع ذلك لا معنى للغفلة عن الأجوبة المذكورة.

وعلى أيّ حال فإننا في المجال الإسلامي نجد التلاحم الكامل والتركيبة المتناسقة بين العقيدة والعواطف والنظام الإسلامي، الأمر الذي يعبّر عن واقعية الإسلام من جهة، وعن تأثير العقيدة في البناء الاجتماعي من جهة اخرى.

فما هي الأسس العقائدية التي بنيت عليها الدولة الإسلامية وهي جزء من التخطيط الإسلامي العام للحياة؟

إن ما يمكن أن نذكره من الأسس العامة يتلخص فيما يلي:

الاساس الأول: السيادة والتشريع لله تعالى

الله تعالى هو خالق الكون والإنسان ومالكه الحقيقي فيجب أن يكون سيده تشريعاً أيضاً. فمنه يستمد نظامه الحياتي، ومنه تكتسب السيادة والسلطة التي تقود المجتمع وفق مقرراته تعالى. وعلى هذا، فليس لأيّ من أفراد المجتمع أن يشرّع مطلقاً، وانما هو منفّذ

لأوامر الله وتطبيقاته. أما في المجال الثابت من الحياة فقد شرع الإسلام له نظاماً ثابتاً لا ميل عنه إلاّ مع طرُوِّ عناوين ثانوية وحالات طارئة عينها وأوكل للحاكم تشخيص مواردها ضمن مواصفات معينة، أما بالنسبة للجانب المرن فقد وضع أيضاً قواعد عامة وطلب من الحاكم الذي منحه السيادة أن يقوم بملء هذا الجانب أيضاً طبق شروط خاصة.

وكل هذا يوضح أن الدولة الإسلامية في الواقع تنفذ تشريعات الله لا غير، و(إن الحكمُ إلاّ لله).

وعلى هذا الاساس أيضاً:

لا يمكن أن نتصور وجود إنسان يخضع له الآخرون خضوعاً مطلقاً ويكون مصوناً غير مسؤول فيما يعمل بعد أن عيّن الله السبيل والتشريع، ومنح من يتوفر على شروط معينة قيادة الخط وفق الهدي الإلهي، فهو مسؤول تمام المسؤولية أمام الله وأمام تعاليمه الواضحة، وبالتالي أمام الأمة التي تراقب توفر الشروط المعلنة بدقة في القائد من جهة، والمكلفة بمجموعها بأن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر من جهة أخرى.

نعم اذا كان القائد معصوماً كالنبي(صلى الله عليه وآله وسلم)عند المسلمين عامة والأئمة الإثني عشر ـ عند الشيعة خاصة ـ فإن من الطبيعي أن لا نتصور أيَّ انحراف عن ما رسمه الله، لأنه خلافُ فرض ثبوت العصمة لهم وسيأتي الحديث عنها ان شاء الله.

الاساس الثاني: المعصوم هو السبيل الى الله

نحن نعلم إن المعصوم يمتلك جانبين:

جانب التبليغ عن الله وتوضيح الحقائق الدينية.

وجانب ولاية الأمر والحكومة وتنفيذ الأطروحة الدينية.

والدولة الإسلامية تقوم على أساس من التخطيطات والتشريعات التي يمدها بها المعصوم بصفته مبلغاً عن الله ومعبّراً عن الواقع التشريعي الموجود في علم الله تعالى. وليس هناك أيُّ سبيل آخر.

والذي يعبّر عن الواقع التشريعي هو قول المعصوم وفعله وتقريره.

والمعصوم بصفته قائداً للحكومة الإسلامية ومنفّذاً للتشريع الإسلامي قد يقوم بملء مناطق الفراغ التي تركتها الشريعة له بحلول مناسبة لذلك الظرف ولا يُلزِمُ المسلمون

بتطبيق نفس تلك الحلول في مختلف الظروف.

وهناك علائم واضحة تميز هذين الجانبين عن بعضهما.

الاساس الثالث:

أفراد الإنسان متساوو النسبة إلى الله وشريعته وكل بني البشر عباد الله وقد خلقوا من نفس واحدة وتفرقوا شعوباً وقبائل ليتعارفوا، وليست بين الله وبين أحد منهم قرابة، وليس هناك شعب مختار، وليس هناك أيُّ تمايز جنسي أو تفضيل طبقي أو تفرقة عنصرية، أو وطنية ـ بمفهومها الغربي ـ

فالجميع قد منحوا قدرات التكامل، وقد فتحت أمامهم السبل التشريعية للتسامي في حساب الله، ولا يظلم أحد ولا يتمتع أحد بامتيازات. نعم هناك توزيع وظيفي واقعي قائم على أساس من الاستعدادات التكوينية كبعض الفروق بين وظائف الرجل ووظائف المرأة (**بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا**)[1].

وقد يقوم التوزيع الوظيفي على أساس من الطاقات التي اكتسبها الفرد كأن يكتسب صفة العدالة والاجتهاد ويصبح أقدر على معرفة الإسلام فيؤهل لمنصب القيادة وتطبيق حكم الله دون أن يتمتع بأيِّ امتيازات طبقية. وربما كانت مسؤولية القيادة عبئاً ثقيلاً لأنه يفضل حينذاك أن يقيس نفسه بأضعف أفراد الأمة، فقد شكا العلاء بن زياد الحارثي إلى الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) أخاه عاصم بن زياد الذي لبس العباءة وتخلّى عن الدنيا فقال: عليَّ به فلما جاء قال له(عليه السلام):

(يا عديَّ نفسه، لقد استهام بك الخبيث، أما رحمت أهلك وولدك، أترى الله أحل لك الطيّبات وهو يكره أن تأخذها؟ أنت أهون على الله من ذلك.

قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك.

قال(عليه السلام): ويحك، إني لست كأنت، إنّ الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلاً يتبيغ بالفقير فقره)[2].

---

(١) النساء: ٣٤.

(٢) نهج البلاغة: ٣٢٤.

الأساس الرابع: الإنسان موجود مستخلف على الارض

وهذه حقيقة إسلامية بعيدة الغور في التصور الإسلامي للإنسان ووظيفته في هذه الحياة مما يقلب كل الموازين المادية.

وعلى هذا الاساس ينقلب هدف الدولة الإسلامية من مجرد تحقيق رفاه أفراد الشعب الذي تحكمه والقيام على شؤونه العامة الى ملاحظة حمل الأمانة الكبرى التي حملها الله للإنسانية على امتدادها الطويل، ووضع تجربة الحكم في هذه الفترة بحيث تشارك في دفع مسيرة الايمان بمجموعها، والنظر الى الإنسانية جميعاً كشعب واحد لابد وأن ينضمّ الى مسيرة الإسلام الذي جاء ليرسم بأروع صورة أساليب تحقيق مقتضيات الخلافة الإنسانية.

وبهذا نجد تغير الأهداف من مستوىً اقليمي واطئ إلى مستوىً إنساني رفيع جداً يكدح إلى ربه (الكامل المطلق) كدحاً مستمداً منه معاني الكمال.

وعلى هذا الاساس أيضاً تعمّ المسؤولية جميع قطاعات الدولة لتحقيق الأهداف المادية والمعنوية، والجميل هنا أن نلاحظ الربط بين الإنفاق وسدّ الثغرات الاقتصادية وتقريب المستويات المعاشية، ومفهوم خلافة الإنسان لله حيث تقول الآية الكريمة: (**آمنوا بالله ورسوله وأنفِقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير**)(١).

وهكذا يسري مفهوم الخلافة فيكون الإنسان مستخلفاً على كل قواه وإمكاناته ليستعملها في سبيل العلاء الاجتماعي، وتكون الاموال للكل بمجموعهم، وتكون الملكية الفردية المشرعة سبيلاً لتحقيق التقدم الاجتماعي (**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً**)(٢).

ولنفس هذا الاساس تكون الرابطة الاجتماعية هي رابطة الاستخلاف المبنية على الاعتقاد بالله، وتذوب كل الروابط المادية الاخرى.

---

(١) الحديد: ٧.

(٢) النساء: ٥.

الأساس الخامس: الكرامة الإنسانية

إن الله تعالى خلق الإنسان مكرّماً (ولقد كرّمنا بني آدم)[١]، وفضّله على كثير من المخلوقات، ولا ريب في أن كرامته تكمن في مميزاته الإنسانية الفطرية أي في دوافعه الغريزية المتسامية نحو المعرفة والتدين والتكامل والتخلّق بالأخلاق الفاضلة، وفي قدراته العقلية والأرادية التي يفتقر إليها غيره.

ولهذا كان على الدولة أن تطبق الإسلام لتحقيق ذلك، وأن تملأ مناطق الفراغ بالشكل المحقق لإشباع عناصر الكرامة في الإنسان، والتأكيد بالخصوص على العناصر الاخلاقية في المجتمع، وجعل ذلك مهمة رئيسة في سبيل الكرامة والعمل على نفي كل ما يمسّها. وبهذا تنعدم في الدولة الإسلامية كل الصور الكريهة التي نجدها في النظم اللاإسلامية.

خصائص الدولة الإسلامية

بعد ملاحظة الأسس المذكورة تتوضح المميزات التي تميز الدولة الإسلامية عن غيرها، فهي:

أولاً: دولة عقائدية الهية

وعندما نقول انها عقائدية فإن ذلك يعني قيامها على أساس من حل معيَّن للمسألة الواقعية، وتكوين تصور عام للكون والمجتمع، وربط كل تشريعاتها به، فالتوحيد هو أساس البناء الإسلامي كله.

وعندما نقول إنها إلهية فإننا ننفي به كل العقائد التي تفصل الدولة عن توجيهات السماء وتشريعاتها.

وبذلك تتميز الدولة الإسلامية عن:

الدول الدينية التي يتحكّم فيها رجال الدين بأهوائهم.

---

(١) الاسراء: ٧٠.

والدول المدنية التي تفصل الدين عن الحياة.

والدول الماركسية التي تبني تنظيماتها على ضوء عقيدة مادية.

والدول الأخرى التي تحمل من هذا ضغثاً ومن ذاك ضغثاً آخر.

فالدولة الإسلامية دولة فريدة يجب أن لا نقع في الخلط بينها وبين الصور الأخرى للدولة.

ثانياً: دولة إنسانية أخلاقية

وهذا أمر طبيعي بملاحظة أسسها العقائدية إذ تشكّل الأطر الإنسانية والاخلاقية المدى العام الذي تمتدّ من خلاله إلى الحياة الاجتماعية بمختلف ألوانها.

فالإسلام حين يبني النظام العائلي، يقيمه على اساس من المودة والسكينة، وحين يضع نظام الارث؛ يلاحظ فيه الجانب الرحمي، وحين يضع نظام العقوبات، يربط بينه وبين الجانب الاخلاقي حتى إن بعض العقوبات تحتاج إلى الإطار العقائدي الاخلاقي حتى تكون مجزية.

وهكذا حينما يضع نظامه الاقتصادي؛ يلاحظ الصفة الاخلاقية فيه.

يقول الإمام الشهيد الصدر: (إن الإسلام لا يستمد غاياته التي يسعى الى تحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية، من ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الإنسان نفسه، كما تستوحي الماركسية غاياتها من وضع القوى المنتجة وظروفها... وإنما ينظر الى تلك الغايات، بوصفها معبّرة عن قيم عملية ضرورية التحقيق من ناحية خلقية. فحين يقرر ضمان حياة العامل مثلاً لا يؤمن بأن هذا الضمان الاجتماعي الذي وضعه نابع من الظروف المادية للانتاج مثلاً، وانما يعتبره ممثلاً لقيمة عملية يجب تحقيقها... وتعني الصفة الخلقية ـ من ناحية الطريقة ـ ان الإسلام يهتم بالعامل النفسي خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق اهدافه وغاياته. فهو في الطريقة التي يضعها لذلك لا يهتم بالجانب الموضوعي فحسب ـ وهو تحقق تلك الغايات ـ وإنما يُعنى بوجه خاص بمزج العامل النفسي والذاتي بالطريقة التي تحقق تلك الغايات فقد يؤخذ من الغني مال لإشباع الفقير مثلاً، ويتأتى بذلك للفقير أن يشبع حاجاته وتوجد بذلك الغاية الموضوعية التي يتوخّاها الاقتصاد الإسلامي من وراء مبدأ التكافل، ولكن هذا ليس هو كل المسألة في

حساب الإسلام بل هناك الطريقة التي يتم بها تحقيق التكافل العام... ولأجل ذلك تدخّل الإسلام وجعل من الفرائض المالية ـ التي استهدف منها ايجاد التكافل ـ عبادات شرعية يجب أن تنبع عن دافع نفسي نيّر).[1]

وبهذا تكون الدولة أخلاقية التصرف في مجال تطبيق الإسلام، ومراعية للجوانب الأخلاقية عند ملء مناطق الفراغ لتُحقق بذلك الشرط الاول من شرطي الدولة الحضارية وهما الرقي الإنساني، والرقي المادي.

ثالثاً: دولة واقعية

ونعني بهذا أنها تنسجم مع الواقع سواء كان ذلك الواقع الفطري الإنساني أو الواقع الكوني العام. وتتجلّى مراعاتها للواقع الفطري في أنها تمتلك اصولاً ثابتة تعالج بها الحاجات الفطرية الثابتة، كما انها تمتلك مبادئ مرنة تعالج بها الواقع المتطور كعلاقات الإنسان والطبيعة، والواقع ان كل ما تمتلكه الدولة الإسلامية من صفات إنما هي مكتسبة من طبيعة الإسلام نفسه وواقعيته.

أهداف الدولة الإسلامية ووظائفها

لا نجد صعوبة ـ بعد ملاحظة الأسس والخصائص ـ في التعرّف على أهداف الدولة الإسلامية، لذا فإننا نلخصها بصورة نقاط كما يلي:

١ ـ تحقيق الرسوخ والفاعلية الإسلامية وذلك بتشجيع الدراسات العقائدية لتوضيح النظرات الإسلامية من خلال اعداد المجتهدين والمفكّرين والمربّين الإسلاميّين، والقيام بتربية الأمة على الفكر الإسلامي الناصع، والدعوة العالمية إلى الإسلام.

هذا فضلاً عن مراقبة تطبيق الإسلام الكامل في مختلف شؤون الحياة وامثال ذلك.

٢ ـ القيام بتحقيق متطلبات الرقي والرفاه المادي، ووضع تخطيط سليم يحقق تنمية الانتاج ورقيّ العلم والفنون العملية في مختلف المجالات.

وهنا نذكّر بأن الإسلام يوجب على كل قطاعات الدولة ـ بما فيها افراد الشعب ـ

---

(١) اقتصادنا: ج١، ٢٦٨.

وجوباً كفائياً أن يسدّوا كل احتياجاتهم الحضارية والاجتماعية مما يدعو للتنافس في هذا السبيل، بل يضيف الى ذلك لزوم اعداد القوة بمفهومها الواسع لتكون الأمة الإسلامية في طليعة كل الشعوب والأمم، مما يمكنها من الاضطلاع بواجباتها الحضارية.

٣ ـ القيام بأمور التربية الأخلاقية وتأطير الحياة الاجتماعية كلها بإطار الاخلاق.

كل ذلك مع ملاحظة ذلك الترابط الإنساني العام بين الاجيال وأخذه بعين الاعتبار في أيِّ تخطيط.

٤ ـ حمل الإسلام إلى العالم، والعمل على بناء الدولة الإسلامية العالمية الواحدة، وهذا الهدف هو من أهم أهداف الدولة الإسلامية بملاحظة أسسها وخصائصها.

فالدولة الإسلامية تحمل الإسلام، والإسلام هو رسالة السماء لكل البشرية، والإسلام هو شريعة حياة وليس مجرد دعوة أخلاقية، أو أفكاراً تعتنقها جماعات تتأقلم مع واقعها وتنسجم مع نظمها القائمة. كلاّ فالإسلام هو الذي يعيّن شكل نظام الشعب الذي يعتنقه، ويخطط لكلٍّ حياته ضمن تخطيطه لكل الإنسانية. وطبق هذه النظرة يجب أن تلاحظ الدولة الإسلامية أنّ نسبة جميع المسلمين إليها على حد سواء، وأن كل الموارد المتوفرة لديها يجب أن تساهم في رفع مستوى حياة الكلّ الإسلامي العام، وأن وسائل الإعلام فيها ليست ملكاً لبقعة أو جماعة معينة، وإنما هي ملك للأطروحة الإسلامية، والهدف الإسلامي العام. ومن هنا فيجب أن لا تسود أركان هذه الدولة عقليات قومية أو إقليمية أو جنسية عرقية أو عشائرية أو ميول شخصية فضلاً عن أن تسودها ميول لدول كافرة تعمل على هدم الإسلام.

نحن نتصور انه لا يمكن أن نفي هذا الموضوع حقه إلاّ إذا قمنا بدراسة تفصيلية لمختلف الجوانب في هذا الدستور، ولاحظنا كيف وأين تتجلّى تلك الأسس والخصائص والأهداف الآنفة.

والملاحظ في المادة: انها تشير بالتصريح الكامل للأسس العقائدية التي مر ذكرها بشكل لا نحتاج معه الى التطبيق.

كما تتجلى في هذه المادة أيضاً خصائص الدولة الإسلامية (فهي دولة عقائدية إلهية، وهي دولة إنسانية أخلاقية، وهي دولة واقعية).

أما بالنسبة لأهداف الدولة الإسلامية فإن المادة الثالثة تقول:

إنّ دولة الجمهورية الإسلامية في إيران مكلفة لكي تصل إلى الأهداف المذكورة في

المادة الثانية، بأن تستغل كل إمكاناتها لتحقيق ما يلي:

١ ـ ايجاد البيئة المساعدة لنمو الفضائل الأخلاقية على أساس الايمان والتقوى ومكافحة كل مظاهر الفساد والتحلل.

٢ ـ رفع مستوى الوعي والمعلومات العامة في مختلف الحقول بالاستفادة الصحيحة من وسائل النشر وقنوات الاعلام الأخرى.

٣ ـ جعل التربية والتعليم وكذلك التربية الرياضية مجانية للجميع وعلى مختلف المستويات، وفسح المجال للتعليم وتعميمه.

٤ ـ تقوية روح التحقيق والتتبع والإبداع في كل الحقول العلمية والفنية والثقافية والإسلامية عن طريق تأسيس مراكز للتحقيق وتشجيع المحققين.

٥ ـ الطرد التام للاستعمار والمنع من نفوذ الأجانب.

٦ ـ محو أيٍّ نوع من أنواع الاستبداد والأنانية والاستئثار.

٧ ـ تأمين الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون.

٨ ـ تحقيق مشاركة عموم الشعب في تعيين مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

٩ ـ رفع كل مظاهر التفرقة الباطلة، وإيجاد الامكانات العادلة للجميع وفي مختلف المجالات المادية والمعنوية.

١٠ ـ إيجاد النظام الاداري الصحيح، وحذف التشكيلات غير الضرورية.

١١ ـ التقوية الكاملة لبنية الدفاع الشعبي عن طريق التعليم العسكري العام لحفظ الاستقلال ووحدة الاراضي الإيرانية والنظام الإسلامي فيها.

١٢ ـ بناء أسس اقتصاد صحيح عادل ليعمل وفق الضوابط الإسلامية لايجاد الرفاه ورفع الفقر ومحو أيّ حرمان في مجالات الغذاء والسكن والعمل والصحة وتعميم الضمان.

١٣ ـ تأمين الاكتفاء الذاتي والعلوم والفنون والصناعة والزراعة والامور العسكرية وأمثالها.

١٤ ـ تأمين الحقوق التامة للأفراد نساءً ورجالاً، وايجاد الأمن القضائي العادل للجميع، وتساوي الجميع أمام القانون.

١٥ ـ توسيع الأخوّة الإسلامية والتعاون العام بين جميع أفراد الشعب وتحكيمها.

١٦ ـ تنظيم السياسة الخارجية للقطر على أساس المقاييس الإسلامية، والتعهد الأخوي تجاه كل المسلمين، والدفاع المستمر عن مستضعفي العالم.

والآن وبعد مراجعة هذه المادة نسجل النقاط التالية:

الاولى: ان هذه المادة تجعل إشاعة المناقبية الإسلامية وتعميقها وتوفير البيئة الصالحة للنمو الأخلاقي في الفرد والمجتمع أول أهداف الدولة في الجمهورية الإسلامية، واذا عبر هذا عن شيء فإنما يعبّر عن نظرتها المستمدة من الإسلام والمؤطرة للجميع والمقدّمة لكل علاقاته على أسس أخلاقية.

والجدير بالملاحظة في البين هو تصور الدستور المركّز على أن الأخلاق الحقيقية إنما تقوم على أساس العقيدة والتقوى. فلا أخلاقية ما لم تكن هناك عقيدة. أما الاخلاق المصنعية (اذا صح التعبير) أي الأخلاق التي يدرب عليها الإنسان دون أن تستمد من واقعه الداخلي فليست دائمة وهي معرضة لأدنى شبهة أو هزّة. وكم لاحظنا من أُناس انتهت بهم عقائدهم المنحرفة إلى الذئبية القاتلة وذلك كبني اسرائيل الذين يحدثنا عنهم القرآن الكريم. كما وجدنا أناساً آخرين قادتهم أخلاقيتهم المنحرفة إلى عقائد منحرفة كما جاء في الآية الشريفة: **(ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذّبوا بآيات الله)**[1]. فهناك ترابط أصيل بين العقيدة والأخلاق لاحظه الدستور بدقة.

الثانية: ركّز الدستور على جانب رفع المستوى الثقافي عن طريق وسائل الاعلام وكأنه هو الهدف الأهم لهذه الوسائل. فالأمة التي يريدها الإسلام هي الأمة الواعية للظروف، والمحيطة بمختلف الأوضاع، وإلاّ لما كانت تستطيع أن تكون الأمة الوسط، وخير أمة أخرجت للناس.

ولذا ركّز الدستور أيضاً على مسألة خلق روح التغيير والابداع وعدم التعويل على الغير.

الثالثة: العنصر المعادي للاستعمار والاستبداد واضح جداً.

الرابعة: استهداف تنظيم المجتمع وتقويته من جميع الجهات (الادارية والعسكرية والاقتصادية وغيرها).

الخامسة والأخيرة: وهي التركيز على وحدة الأمة الإسلامية والواجب الأصلي

---

(١) الروم: ١٠.

المفروض على الحاكم الإسلامي لتركيز هذه الوحدة وبناء السياسة الخارجية على التعهد الأخوي الإسلامي كمقدمة للوحدة الإسلامية الشاملة.

والواقع؛ أننا نعتبر ما حدث في إيران مقدمة مرحلية لبناء الدولة الإسلامية العالمية وتطبيق كل أحكام الإسلام ونفي كل العوائق الاجتماعية عن بناء مجتمع المتقين والاستجابة لنداء القرآن الكريم: **(يا أيّها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان)**[1].

* * *

(١) البقرة: ٢٠٨.

«٢»

الاسـلام والحكم

موقف الإسلام من مسألة الحكم والسيادة:

وبسط الحديث الى حد ما في هذا الموضوع يستدعي مراجعة بعض الاقوال الشاذة التي نفت ان يكون الإسلام قد جاء ليعطي نظاماً للحكم ثم التعقيب عليها بالنظرة المخالفة وبيان الحق الواقع.

ولعلَّ (علي عبد الرازق) مؤلف كتاب (الإسلام واصول الحكم) هو الذي أثار هذه الضجة، وان كنا نستطيع ان نجد آخرين ممن أيده كخالد محمد خالد وبعض الكتاب الآخرين وبعض المستشرقين أيضاً. وتتلخص نظريته في ان الإسلام لم يخطط نظاماً ـ ولو بنحو المبادئ العامة للنظام ـ في مجالات الحكم وانه ليس الا دعوة دينية خاصة لاتشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة، واذا كان الرسول زعيماً فليست زعامته زعامة حكم وسلطان بل هي زعامة دينية لا ربط لها بالزعامة السياسية.

وقد استند في نفيه هذا لتخطيط الإسلام للحكم الى الامور التالية:

اولاً: القرآن:

كما في قوله تعالى: ﴿وما ارسلناك عليهم وكيلاً﴾[١] و﴿إن عليك الا البلاغ﴾[٢] و﴿وما أرسلناكَ إلاّ مبشراً ونذيراً﴾[٣] و﴿فذكر انما انت مذكر * لست عليهم بمسيطر﴾[٤].

وخلاصة الاستدلال أن من لم يكن مسيطراً ولا وكيلاً وانما هو مجرد مبلغ ومبشر ونذير ليس حاكماً أيضاً.[٥]

---

(١) الاسراء: ٥٤.

(٢) الشورى: ٤٨.

(٣) الاسراء: ١٠٥.

(٤) الغاشية: ٢١ ـ ٢٢.

(٥) الاسلام واصول الحكم: ٧١ ـ ٧٥.

ثانياً: السنة الشريفة:

ويستند فيها الى احاديث ووقائع من مثل ما يلي:

أ ـ جاء رجل الى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)فاصابته رعدة شديدة، فقال له الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): (هوّن عليك فاني لست بملك ولا جباراً وانما انا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة).

ب ـ قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): (انتم اعلم بشؤون دنياكم).

ثالثاً: الدليل العقلي:

ويتلخص في ادعاءات ثلاثة:

أ ـ ان من المعقول ان ينظم العالم في وحدة دينية ولكن ليس من المعقول أن ينظم العالم في حكومة واحدة فذلك يوشك ان يكون خارجاً عن طبيعة البشرية.

ب ـ أن مسألة الحكم غرض دنيوي خلى الله بينها وبين عقولنا.

وأخيراً فإن دولة الرسول خلت من كثير من اركان الدولة.

وهو يقول: (ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى، ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من امر النظام الحكومي في زمنه؟)[1].

هذا وقد نقل الاستاذ عبد الحميد متولي بعض الاستنادات الاخرى لبعض العلماء والمحدثين تدعيماً لوجهة النظر هذه، وهي:

اولاً: ان المؤسس الحقيقي للدولة الإسلامية هو ابو بكر.

ثانياً: ان الدين حقائق ثابتة لا تتغير والدولة نظام متغير.

ثالثاً: فشل الحكومات الدينية واستبدادها وعدم القبول للتطوير و(القوة تحتل من طبيعة الحكومة الدينية مساحة واسعة... وهي تستمد تبرير قسوتها وبطشها من نفس الغموض الذي تستمد منه سلطتها) كما يقول خالد محمد خالد في كتابه (من هنا نبدأ).

---

(١) المصدر نفسه: ص٧٨.

دوافع القول بهذه النظرية:

يختلف الباحثون حول دوافع القول بها، فبينما يعتبرها بعضهم نظرية قائمة على البحث النزيه، يرى البعض الآخر انها جزء من مخططات الاستعمار.

ولكن الاستاذ متولي يرى ان الطرفين جانبا الحق وان الدوافع تكمن في ما يلي بتلخيص:

١ ـ إن علي عبد الرازق كان يريد أن يثبت هدفه الأساس، وهو ان الخلافة ليست اصلاً من أصول الحكم في الإسلام وذلك ليضرب به هدف الملك فؤاد ملك مصر الذي اراد الاحتلال البريطاني ان يجعله خليفة للمسلمين بعد ان قام اتاتورك بعزل الخليفة العثماني واقام النظام الجمهوري في تركيا.

٢ ـ خشية بعضهم من ان يسيطر الفقهاء على شؤون الدولة وبث روح الجمود فيها وهو ما اصيب به الفقه الإسلامي بعد سد باب الاجتهاد.

وقد ناقشه بقوله (ولقد فات اصحاب هذا الرأي انه اذا كان مما لا يمكن انكاره أن الأخذ بالرأي الآخر (القائل بأن الإسلام دين ودولة) مما يؤدي بلا ريب الى الاعلاء من مقام رجال الفقه الإسلامي، فليس من شأنه ان يؤدي حتماً الى ان يكون رجال الفقه أو الدين من الحكام، فلم يكن هذا هو الشأن حتى في صدر الإسلام فمعاوية ويزيد وعمرو بن العاص (وكثير غيرهم من رجال الحكم في ذلك العهد) لم يكونوا من علماء الفقه والدين).

٣ ـ التأثر بالفكرة الغربية (فصل الدين عن الدولة).

ويمكننا أن نكوّن الرأي الحق بملاحظة نقاط ثلاث:

النقطة الاولى:

إن النظر المنصف الى الإسلام ونصوصه وتاريخه وضروراته لا يدع مجالاً للمكابرة في انه يجعل مسألة الحكم في عداد أهم المسائل التي يعالجها ويضع مبادئها...

فلنلاحظ هذا بشيء من التفصيل:

أ ــ طبيعة الإسلام:

واذا تصفحنا خصائص الإسلام عرفنا ان اهم الخصائص وابعدها غوراً في وجوده هي الواقعية، فالإسلام دين واقعي ينسجم مع الفطرة الإنسانية والواقع التكويني الذي يعيشه الإنسان، ولا يتناقض مع نفسه ومع هدفه السامي مطلقاً.

وهذه الواقعية هي التي تفرض ان يهتم الإسلام بمسألة الحكم تمام الاهتمام وذلك:

أولاً: لأن الإسلام جاء ديناً شاملاً لكل نواحي الحياة الإنسانية، مخططاً لكل سلوك، ومعيناً لكل نظام وليس هناك في حياة الإنسان سلوك ولا فرضية لا يدخل تحت نظام خاص وحكم خاص.

وهذا ما نستكشفه من عمل الإسلام على اعطاء رأيه في كل مجال، ومن روايات متعددة تؤكد هذا المبدأ من مثل:

١ـ الرواية الصحيحة التي رواها الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد عن علي بن أبي عبدالله الصادق(عليه السلام) قال سمعته يقول: (ما من شيء إلاّ وفيه كتاب وسنة)[1].

٢ ـ ما رواه الكافي ايضاً عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر الباقر(عليه السلام) قال: (خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حجة الوداع فقال: يا أيها الناس؛ والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلاّ قد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلاّ قد نهيتكم عنه).

والرواية صحيحة أيضاً.

وغيرها من الروايات التي تؤكد رأي الإسلام حتى في (ارش الخدش).

ولعل وجود مفهومي (الحلال والحرام) اللذين لا يخرج عنهما أي فعل اكبر موضح لأن الإسلام أعطى رأيه بالعموم أو بالخصوص في كل سلوك إنساني وعين مذاهبه السياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها وأقام نظمه فيها على أساس من مذاهبه العامة.

ولا يمكن مع هذا ان نفترض الإسلام غافلاً عن مسألة الحكم أو تاركاً اياها للظروف والتطورات والتقلبات التي تفرض نفسها على المجتمع الإسلامي وتحكمه وتفرض سيطرتها عليه دون ان تستمد منه ولايتها ومبادئها العامة في الأقل.

وثانياً: فإنا حتى لو غضضنا النظر عن مسألة الشمول التي اقتضتها الواقعية الإسلامية، نجد أن الإسلام بلاريب أعطى الامة نظاماً اقتصادياً كاملاً يقوم على مذهب محدد، كما اعطاها نظاماً للعقوبات وآخر للشؤون الشخصية ورابعاً للامر بالمعروف

(١) اصول الكافي: باب الرد الى الكتاب والسنة، ج٤ ص٥٩.

والنهي عن المنكر وغير ذلك، وكل هذه النظم يمتلك الحكم فيها مساحة مهمة بحيث لا يتصور قيام كل منها كنظام الا بافتراض وجود الدولة الإسلامية التي تحتل ذلك الموقع وتسير على هدى الإسلام، وتعيينه لوظيفتها.

يقول الاستاذ المرحوم محمد المبارك: (إن مجموع هذه الاحكام الجنائية والمالية والدولية والدستورية لا يمكن ان يعقل ايرادها والالتزام بها التزاماً يعتقد المؤمن بالإسلام بوجوبه والاثم بتركه الا اذا كان القرآن يفرض على المسلمين تنظيم الحكم واقامة الدولة.

ولا يعقل أن يقوم الإسلام في قرآنه هذه الاحكام لدولة لا تؤمن به أو لا تقوم على اساس عقيدته ومبادئه، ولا يقول بهذا الا من فقد رشده أو غالط نفسه أو قصد المراوغة والخداع)[1].

والطريف أن نجد جان جاك روسو يسوّغ رفضه للدين العالمي الذي يتدخل في الشؤون المدنية بأن ذلك يؤدي الى الاعتراف برئيسين وسلطانين وقانونين وهو ما لا ريب في سخفه وعدم امكانه فيقول: (قد ينقسم الدين على ضوء علاقته بالمجتمع التي تكون إما علاقة عامة أو خاصة الى نوعين: وهما دين الإنسان ودين المواطن.

الاول: وهو بلا معابد ولا هياكل ولا طقوس، مقتصر على العبادة الداخلية المحض لله الأعلى، وعلى الواجبات الاخلاقية الأبدية يكون دين الانجيل النقي والبسيط، التوحيد الحقيقي وهو ما يمكن أن نسميه: القانون الالهي الطبيعي.

الثاني: وهو مدون في بلد وحيد يمنحه آلهته وشفعاءه الخاصين وحماته وله عقائده وطقوسه وعبادته الخارجية المفروضة بالقوانين وفيما عدا الأمة التي تعتنقه، يكون كل إنسان بالنسبة له كافراً، أجنبياً، بربرياً، وهو لا يمد واجبات الإنسان وحقوقه خارج حدود هياكله. وكانت هذه هي اديان الشعوب الاولى جميعها التي يمكن أن نطلق عليها اسم القانون الالهي المدني أو الوضعي.

ثمة نوع ثالث من الأديان اكثر غرابة، إذ انه بتقديمه للبشر تشريعين وطنيين يخضعهم لواجبات متناقضة يمنعهم من أن يكونوا في آن واحد مؤمنين ومواطنين. ذلك هو دين اللاميين، ودين اليانيين والمسيحية الرومانية، ويمكن تسمية هذا الدين بدين

---

(١) نظام الإسلام: الحكم والدولة، ص ١٣.

الكاهن، وينشأ عنه نوع من القانون المختلط والانطوائي لا اسم له اطلاقاً.

واذا ما نظرنا سياسياً الى هذه الانواع الثلاثة من الاديان وجدنا انها تنطوي على اخطاء.

فالثالث واضح كل الوضوح انه سيئ، ومن العبث اضاعة الوقت في البرهان على ذلك، اذ إن كل ما يفرق الوحدة الاجتماعية لا قيمة له، وجميع المؤسسات التي تضع الإنسان في تناقض مع نفسه لا قيمة لها)(١).

وروسو هنا ينظر للدين نظرة المشرع الوضعي المؤمن بالديمقراطية والنظام المدني وهو يحاسب الدين على ضوء خدمته لهذا النظام. فيقسم الدين الى دين روحاني عالمي لا ربط له بالحياة، وآخر اقليمي ذي هياكل وهو يسند القانون الوضعي، وثالث عالمي متدخل في شؤون الإنسان ويرى ان الثالث واضح البطلان.

والواقع ان الدين العالمي المتدخل لو كان يعترف بقانونين وسلطانين ووطنين أحدهما للدين والآخر للدولة، فما اسخفه وما أبعده عن الواقع.

ولكن الإسلام وهو الدين العالمي المنظم لشؤون الإنسان على ضوء علم وحكمة الهيين واسعين لا يسمح بقيام نظام وسلطة اخرى الى جنب سلطته وحكومته والا القى الإنسان في تناقض مع نفسه كما فعلت المسيحية المحرفة بتدخلها القليل في شؤون الإنسان واعترافها بالنظم المدنية.

إن الإسلام يعتبر نفسه هو الحاكم وهو المسيطر وهو المطاع وهو الموجه لشؤون الحياة، كما ستأتي بعض النصوص في ذلك. وهو الذي يربط بين شؤون الدنيا والآخرة ربطاً تاماً حتى انه دعا لأن تكون الحياة بمفهومها الواسع عبادة وقربة الى الله، فلا معنى للقول بعد ذلك بأنّ هذا من امور الدنيا وذاك من امور الآخرة وهذا من امور الدين وذلك من امور الدولة والدنيا وامثال ذلك.

وثالثاً: لأن القرآن والإسلام دعوة انقلابية تربوية تريد أن تربي الإنسانية العابدة وتنفي كل بذور الجاهلية في العقيدة والنظام والاخلاق والتقاليد وغيرها. والتربية تعني اول ما تعني مسك ازمّة الامور ثم وضع برنامج تربوي عام وخلق التلاؤم بين مختلف نواحي الحياة ونظمها خدمة لذلك الهدف التربوي العام الذي بينته الآية الكريمة (وما

---

(١) في العقد الاجتماعي: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)[١] تحقيقاً لمدارج التكامل الإنساني. ومن هنا يتغير هدف الحكومة في الإسلام ويختلف عن اهداف الحكومة في المجتمعات الوضعية ـ كما قلناه ـ حيث ركزت على تحقيق رفاه المواطنين وراحتهم في حين يطلب الإسلام من (الإمام) وهو عنوان الدولة الإسلامية ان يراقب تحولات المجتمع ويسوقه نحو كماله في مختلف الجوانب. كما سيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة.

رابعاً: فإن طبيعة العقيدة الإسلامية تقضي أن تستمد الحكومة ولايتها وقدرتها ومبادئها من الإسلام فإن أساس الإسلام هو التوحيد الخالص وولاية الله الحقيقية ومالكيته للكون والإنسان ولن يملك أي إنسان ولاية على آخر الا بسماح الله له وقد رأينا من قبل أن الحكومة بطبيعتها تحتاج الى من يمنحها هذه الولاية ووفقاً للعقيدة الإسلامية واساسها التوحيدي الحنيف لا يملك حتى الناس أنفسهم سلطة تولية الآخرين عليهم إلاّ باذن الهي.

ومن هنا كان النبي(صلى الله عليه وآله) أولى بالمؤمنين من أنفسهم كما في حديث الغدير المتواتر وكان الإمام بعده أولى بالمؤمنين كما سيأتي.

هذا بيان موجز عن اقتضاء طبيعة الإسلام وواقعيته لأن يضع الإسلام اسس دولته الخالدة خلود رسالته.

ب ـ النصوص الإسلامية:

والنصوص الإسلامية التي تشير من قرب أو بعد الى التحام مسألة الحكم بالإسلام كثيرة نلاحظ منها ما يلي: يقول تعالى:

(إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)[٢] و**(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليما)**[٣] و**(ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون)**[٤] و**(ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون)**[٥].

---

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) المائدة: ٥٤.

(٣) النساء: ٦٥.

(٤) الجاثية: ١٨.

(٥) المائدة: ٤٤.

وروي عن الرسول (صلى الله عليه وآله) قوله المقطوع به:

(من مات وليس في عنقه بيعة لإمام فقد مات في جاهلية) وحديث الغدير الذي أكد فيه (صلى الله عليه وآله) انه اولى بالمؤمنين من أنفسهم[١]، وأمثال ذلك.

بل اذا لاحظنا الادلة القاطعة التي تؤيد وجهة النظر هذه التي استُقي بعضها من الروايات، عرفنا أن مسألة الحكم تشكل معلماً بارزاً من معالم الإسلام وبدونها لا يكمل الدين، بل يشكل نظام الإمامة امتداداً للنبوة مع فوارق بينهما.

ولكنا نكتفي هنا بذكر نص واحد عن الإمام الرضا (عليه السلام) يقول فيه:

(يا عبد العزيز، جهل القوم، وخدعوا عن أديانهم، ان الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيه(صلى الله عليه وآله) حتى اكمل له الدين، وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما تحتاج اليه الأُمة فقال عزوجل: (**ما فرطنا في الكتاب من شيء**)[٢] وانزل في حجة الوداع وهي آخر عمرة: (**اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**)[٣] وأمر الإمامة من تمام الدين، ولم يرحل (صلى الله عليه وآله) حتى بيّن لأمته معالم دينهم واوضح لهم سبيلهم.[٤]

ج ــ التاريخ الإسلامي:

ولا نجدنا بحاجة الى استعراضه لوضوح قيادة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة والائمة لشؤون الحكم، وما كان الهدف المعلن للإمام الحسين(عليه السلام) الا استلام الحكم من يزيد، واقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

د ــ الضرورة الإسلامية:

فان مسألة الحكم وارتباطها بالإسلام لم يختلف فيها احد، فحتى الخوارج الذين رفضوا حكام عصرهم نسبوا الحكم الى الله غافلين عن أن الله لابدَّ وان يعين من يطبق شريعته على الارض ويقود عملية التربية الكبرى.

---

(١) راجع موسوعة الغدير للعلامة الأميني.

(٢) الأنعام: ٣٨.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) عيون أخبار الرضا: ج١، ص ٢١٦.

النقطة الثانية:

بالنسبة الى الدوافع التي ذكرت للقول بفصل الإسلام عن مسألة الحكم نود أن نقول:

إن علائم التعمد والتحريف واضحة في كتاب (الإسلام واصول الحكم) ولعل مؤلفه كان أدرى بأن ما يستدل به لا يتجاوز ما لا تستقيم دلالته على مدلوله أو ما لا يعدو كونه قصة تاريخية لا تملك سنداً شرعياً أو ظناً لا يغني عن الحق شيئاً.

أما الدوافع التي ذكرت بعد ذلك، فالدافع الأول منها سياسي محض وفرض وهم، اذ كيف يمكن ان نتصور بريطانيا تعمل على ارجاع الخلافة الإسلامية ولو في شخص رجل منحرف مثل الملك فؤاد، وهي التي عملت المستحيل وتوسلت بكل السبل لافناء الخلافة العثمانية بفعل تحريك العميل الصهيوني الكبير أتاتورك وتحريك العرب واثارة الروح القومية فيهم؟ وأمثال ذلك فلا يعدو هذا إلاّ وهماً. نعم يمكن ان نتصور الاستعمار البريطاني نفسه يدفع امثال (علي عبد الرازق) لفصل الإسلام عن مسألة الحكم وبالتالي خلق روحية الحكم المدني وجعل الدين ذا دور غير أساس في التشريع وهو ما طبقه الاستعمار فعلاً في الدويلات التي شكلها بشكل غير مباشر وصاغ قوانينها الوضعية معطياً للإسلام بعض المجالات القليلة كالشؤون الشخصية من زواج وطلاق وامثالهما.

واما الدافع الثاني: وهو التخوف من سيطرة الفقهاء على الدولة وتجميدها فقد رأينا الدكتور متولي يرده بأن الحكم الإسلامي يعزز مكانة الفقيه ولكنه لا يجعله رجل الدولة الوحيد، ثم يذكر مثلاً للحاكم الإسلامي مجسداً في حكام مثل يزيد ولم يكن يزيد بن معاوية من الفقهاء.

والرد قد يمكن توجيهه الى حد ما طبق الاطروحة التي تعتمد الشورى اساساً وإن امكن القول بأن أهل الحل والعقد المتدينين سوف يميلون بالطبع إلى رجال الفقه والدين، فاذا افترضنا هؤلاء ممن ابتلوا بالجمود كان من المتوقع للدولة الجمود على وضعها وعدم تطورها وهذا ما يرفضه المنطق الاجتماعي ولكن النقص الأساس في الرد يكمن في تمثيله بحكام امتلكوا الامر بالجور والقهر والقتل وشوهوا وجه التاريخ الإسلامي بالظلم والهتك والمكر. فهل يرضى الدكتور ان يمتلك امر الأُمة أمثال يزيد؟ إنها والله الداهية الدهياء ـ على ان الرد لا ينسجم مع النظرية التي تعطي الفقيه

الدور الأساس في الاطروحة ضمن شروط خاصة ـ كما سنبيّن...

واما الدافع الثالث: فهو دافع متوقع جداً بعد نفوذ الغرب وتصوره عن الدين وبعد تشبع المثقفين العرب بذلك حيث بهرهم الغرب بنظامه الديمقراطي الذي يفصل بين الدين والسلطة وهو امر ينسجم مع الدين المسيحي المنحرف والذي لم يعد سوى دين ينظم جوانب العبادة الشكلية لا غير، وسنوضح هذه النقطة في البحث التالي عن العلمانية.

والشيء المهم الذي نود التنبيه عليه في هذا المجال هو ان نقاط الضعف الكبرى الموجودة في بعض التصورات لنظام الحكم في الإسلام كان لها اكبر الأثر في موقف هؤلاء إن لم تكن هي الدافع الرئيس لذلك.

ولكننا هنا نلخص بعضها المحتمل قوياً تأثيره في هذا الموقف:

أ) ضعف الادلة المقامة على نوعية نظام الحكم (الشورى) المستقل عن عنصر الولاية وقبولها كلها للمناقشة الدلالية وبعضها للمناقشة السندية، ولعل كلمة خالد محمد تشير الى ذلك.

ب) غموض نظام الشورى وعدم احتوائه ـ في الاقل ـ على المبادئ الضرورية لتكوين أي نظام.

جـ) تأرجح تطبيق هذا النظام بين تطبيقات مختلفة.

د) تعميم عنوان (ولي الامر) لكل من مسك بأزمّة الامور، وتعيين وجوب طاعته حتى لو كان فاسقاً.

هـ) وجود نقاط ضعف ولعل اهمها ما جاء في تفسير حديث (انتم أعلم بشؤون دنياكم).

فلذا ضممنا الى ما تقدم المستوى الفكري غير المتحول الذي وصل اليه بعض الفقهاء في العصور الاخيرة والجمود الذي ابتلوا به على أثر اغلاق باب الاجتهاد والتبعية المطلقة للرئاسة الدينية للدولة القائمة وحدوث الكثير من العقبات في وجه الفقيه غير المجتهد اذا ضممنا اليه كل ذلك عرفنا جانباً مهماً من جوانب هذه الدعوة الخطيرة.

النقطة الثالثة: مناقشة ادلة هذه الاتجاه

وهنا لا بأس بالتعرض للرد الموجز على الاستدلال بالأدلة المذكورة:

أولاً: الآيات القرآنية: من قبيل (لست عليكم بوكيل)، ومن الواضح لكل من لاحظ هذه الآيات وانها آيات مكية إلاّ الآية الكريمة: (ومن تولّى فما أرسلناك عليهم حفيظاً)[١] ولاحظ أسباب نزولها وانها كانت تطيّب من خاطر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي كان يتألم كثيراً لإعراض المشركين ووقوفهم بوجه دعوته الكبرى فتخبره ان لا يبخع نفسه على ان يكونوا مؤمنين فليس عليه الا البلاغ اما اذا رفضوا الإسلام فليس هو بوكيل حفيظ عليهم، انها لا تدل على المدعى المذكور وليست بهذا الصدد.

ويوضح هذا ـ بالاضافة لملاحظة سياق الآيات واسباب نزولها ـ الآيات الكثيرة التي ذكرنا بعضها والتي تؤكد أن الرسول هو الشهيد على هذه الأمة وتوجب طاعته وقيادته **(وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)**[٢] **(اطيعوا الرسول واولي الامر منكم)**[٣] **(محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم)**[٤] وكلها تتحدث عن قيادته ومسؤوليته تجاه امته وانه اولى بها من نفسها.

أما الكافرون المكذبون فليس هو بمسؤول عن تكذيبهم وانما سيجزون بما كفروا يوم القيامة.

وكذلك يوضح ذلك موقف الرسول العملي وقيادته للحياة العامة وعدم اقتصاره على مجرد التبليغ والانذار بالضرورة.

ثانياً: الاحاديث النبوية

فلو غضضنا النظر عن اسانيدها ولم نناقش رواتها واحداً واحداً ـ وهو طبيعي ـ

---

(١) النساء: ٨٠.

(٢) البقرة: ١٤٣.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) الفتح: ٢٩.

فان الحديث الاول واضح الدلالة على ان الحاكم الإسلامي حتى ولو كان هو النبي(صلى الله عليه وآله)ليس ملكاً جباراً مستبداً يحكم هواه ويقتل بغير حساب، ويقهر رعيته بالرهبة والجبروت وإنما ينبغي أن يكون الرحيم العطوف الودود برعيته كما كان النبي(صلى الله عليه وآله) وكما كان الخلفاء وها هو عليّ تراه في اصحابه كأحدهم وهو يكتب الى عامله على مصر (مالك الاشتر) كتاباً رائعاً يقول فيه من جملة ما يقول: (واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم اكلهم فانهم صنفان إما اخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق...)[1].

أما حديث (انتم اعلم بشؤون دنياكم...) فانه اقوى دلالة على المطلوب لو صح وان كان من الممكن النقاش فيه على اساس ان المقصود من امور الدنيا الامور التجريبية التي يدركها الإنسان بالممارسة وليست مسألة الحكم أمراً من هذا القبيل بل هي العمود الرئيس للمجتمع الذي يعمل الإسلام على بنائه وخصوصاً بالنسبة لفترة ما بعد الرسول (صلى الله عليه وآله).

ولكن الكلام كل الكلام في صحة هذا الحديث وذلك:

أ) كيف يعقل ان لا يعلم النبي(صلى الله عليه وآله) وهو الذي يعيش في مجتمع اهم زراعة فيه هو زراعة النخل ـ ان تأبيره ضروري لانتاجه حتى لو فرضناه غير متصل بالسماء في هذه الامور على الأقل؟ وكيف لم يرد عليه الفلاحون؟

ب) ان الإسلام كما قلنا اعطى رأيه في مختلف الشؤون الدنيوية بعد ان ضبط كل تصرفات الإنسان تحت عنواني الحلال والحرام كما مرّ، وقد تدخل النبي(صلى الله عليه وآله) في مختلف شؤونهم الحياتية حتى بصفته ولي الامر فقاد الجيوش ووجههم في مختلف الامور كما في المجال الصحي وفي المجال الاقتصادي وأمثال ذلك.

جـ) وقد قام بعض العلماء بمناقشة هذا الحديث سنداً ودلالة فاغنونا عن البحث فيه.[2]

---

(١) نهج البلاغة: صبحي الصالح، ٤٢٧.

(٢) لاحظ مثلاً ما كتبه الشيخ الحبيب بن الخوجة وما نقله عن الشيخ احمد محمد شاكر. (تحقيق كتاب مقاصد الشريعة للامام الطاهر بن عاشور ج ٣ ص ١٣٣).

ثالثاً: الادلة العقلية

وكلها لا تصلح دليلاً على المدعى.

اما استبعاد امكان الحكومة العالمية، فهو قائم على اساس انه يفرض على الجميع نمطاً واحداً من السلوك رغم اختلاف المناطق بينهم مع أن المفروض هو ان يكون الموجه الواحد للعالم والحكومة الواحدة متمثلاً بحكومة الإسلام والإمام طبق أسس ثابتة وأخرى متغيرة تراعى فيها الفوارق والتنوعات. ولا يوجد أي مانع عقلي أو واقعي من ذلك، بل ان بعض كبار المفكرين والسياسيين في العصر الحديث يعدون ذلك احدى الضرورات التي لا غنى عنها للبشرية وهي تشكل أساس فكرة العولمة على انه لا يهمنا رأي هؤلاء ـ بعد ان وعد الله المؤمنين بالدولة العالمية التي تملأ الارض قسطاً وعدلاً **(وعدَ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم)**[1].

ان الإسلام كما هو واضح من مختلف جهاته يريد ان ينسق مسيرة الارض الواحدة نحو تكاملها، وهذا لا يفترض الا وحدة عامة ولا مانع فيها من الاختلاف في بعض التطبيقات مراعاة للظروف.

وأما مدّعاه في أن مسألة الحكم امر دنيوي خلّى فيه الرسول بيننا وبين عقولنا فقد توضح امره مما سبق.

واما المدعى الثالث في أن الرسول لم يبنِ الدولة ولا وضع مبادئ الحكم ولم يوصِ بشيء ولا عيَّن تفصيلات الشورى، فالواقع فيه ان الرسول لاحظ كل ما يتعلق بهذا الامر فخطط لاقامة الدولة الإسلامية اروع تخطيط يتناسب ـ طبعاً ـ ومستوى الاحتياجات في عصره، ثم بين اهم مبدأ في نظام الحكم بأن جعل الحاكم الاول في الدولة هو العادل العالم السائر على خط الإسلام الذي يعين شكل التنظيم الاداري وهو يختلف باختلاف الظروف.

واما ما ذكره البعض تأييداً له فهو أيضاً غير صحيح، اذ المؤسس الحقيقي لنظام الحكم الإسلامي هو النبي(صلى الله عليه وآله).

واما ما قيل من ان الدين نظام ثابت والدولة نظام متغير فهو أمر يخلط فيه بين

---

(١) النور، ٥٥.

جوانب الدين الثابتة التي تعالج اموراً ثابتة وجوانب الدين المرنة التي تعالج أموراً متغيرة كمسألة نوعية التنظيم والادارة فان الجوانب المتغيرة من الحياة كعلاقة الإنسان بالطبيعة أو كبعض العلاقات الاجتماعية تحكمها ضوابط عامة يكون تطبيقها مرناً يختلف باختلاف الظروف مثل قواعد (منع الضرر) و (التزاحم بين الأهم والمهم) و(نمو الانتاج) وأمثال ذلك.

ومن تلك الجوانب اسلوب الادارة المختلف باختلاف الظروف ولذا شكل منطقة فراغ يملأها الإمام. وربما عمد الى الانتخابات في ذلك، اما الشكل العام الذي ينسجم مع الضوابط العامة فهو امر ثابت لا يتغير ـ وسيأتي مزيد حديث عن هذا في البحث التالي.

اما مسألة فشل الحكومات الدينية فليس يعني ان كل حكومة دينية فاشلة مطلقاً خصوصاً بعد ان نجد الحكومات المذكورة لا تتبع النظام الإسلامي الكامل وتحيد عن الصيغة الإسلامية بأي شكل تصورناها. وهل يتحمل الإسلام وزر عمل الطاغية يزيد والحجاج وباقي حكام الجور وبعض الخلفاء العثمانيين وأمثالهم؟

وربما يحلو لبعض الكتّاب مثل (طه حسين) ان يجعل الزمان غير مناسب للحكومة الإسلامية التي ارادها علي(عليه السلام) ولذلك لم ينجح في انشاء دولة العدل بعد ان مال الناس الى ملكية معاوية فيقول: (كان علي(عليه السلام) يدير خلافة وكان معاوية يدير ملكاً. وكان عصر الخلافة قد انقضى وكان عصر الملك قد أظل).[1]

ولكن طه حسين لم يلتفت الى ان وجود العقبات في وجه أمير المؤمنين لم يكن من مقتضيات التطور الاجتماعي وانما هي حالة طارئة وجدت بفعل عوامل معينة، ولم تكن لتستطيع الثبات بوجه العدل العلوي لو فقدت احد مقوماتها صدفة، كأن لم يخدع بعض الناس فيعلن الثورة على أمير المؤمنين مما خلق الضعف الكبير في الدولة الإسلامية التي يقودها وأفشل التطبيق الإسلامي النظيف وحرمنا الكثير من الخيرات.

ورغم كل هذا فإن الفرص التي اتيحت للحكم الديني كي يشكل المجتمع شكلت اروع تجربة بشرية على الاطلاق.

بل ان هناك انماطاً من التطبيق المنحرف لنظام الحكم الإسلامي هي افضل بكثير من تطبيق أي نظام لا إسلامي بشهادة التاريخ.

---

(١) علي وبنوه ص ١٦٥.

العلمانية الغربية وآثارها على العالم الإسلامي

والمقصود بالعلمانية ـ المأخوذة من كلمة (العالم) أي (الزمان) ـ ان يكون الحكم بيد قادة زمنيين لا يلتزمون بالدين تشريعاً وتنفيذاً.

ومن الخطأ تفسيرها بانها مذهب يدعو للاستفادة من العلم الحديث مثلاً أو انها مجرد مذهب يدعو لاقامة التنظيم الاداري والاجتماعي على اسس علمية مدروسة وأمثال ذلك.

وقد نشأ هذا المذهب من خلال ارهاصات عديدة وصراعات بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في الغرب. وهو ما اعترفت به المسيحية بادئ الامر. مما خلق هذا التناقض المرير وأدى في النهاية الى هذا المذهب.

وقد ذكر بعض الكتاب ان دعاة العلمانية يسوقون الحجج التالية لضرورة بناء الدولة العلمانية واستمداد التشريع والتنفيذ من غير الدين بل وعدم اعطائه محلاً لائقاً في المجتمع، وهي:

١ ـ إن الدولة الدينية تعني سيطرة رجال الدين مما يعني تحكمهم بمصائر الناس.

٢ ـ إن قوانين الدولة الدينية ثابتة كنظرتها الى الحقيقة وهي تؤدي بالتالي الى بقاء المجتمع وعدم تطوره. وهذا شبيه بما قاله الماركسيون لرد الفلسفة المثالية والقول بتطور الحقيقة نفسها.

٣ ـ من النادر وجود دولة ينتسب جميع مواطنيها الى دين واحد فاذا كانت دينية وقع التمييز بين المواطنين.

٤ ـ إن الدين له تصورات معينة عن الكون والحياة والإنسان والتاريخ، والدولة الدينية تتبع تلك التصورات مما يعرقل التقدم العلمي ويقود الى فجائع حفل بها التاريخ.

٥ ـ جاء في تصريحات بعض القادة العلمانيين، إن المناداة بدولة دينية تعني اعطاء إسرائيل مسوّغاً لقيامها واعتدائها، وهي بالتالي خدمة للصهيونية العالمية.

هذا في حين تتمتع الدولة العلمانية بالخصائص التالية:

١ ـ الحركية والاستمرار والتطور الاجتماعي.
٢ ـ مركز حقوقي متساو لجميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم الدينية.
٣ ـ سيطرة الشعب على الحكم وكونه مصدر السلطات.
٤ ـ فسح المجال لحركة التقدم العلمي.

العلمانية والإسلام

لا ريب في ان المسيحية قنعت بنصيب ما، منحتها اياه بعض العلمانيات المعتدلة بحيث تقوم بنشاط معين في اطار الدولة العلمانية في قبال العلمانية الماركسية التي رفضت أي نشاط متصور لها.

ولكن ما هو موقف الإسلام؟ وهل تمتلك مسوّغاتها في الحقل الإسلامي؟

إننا نرى ان الإسلام لم يدع منذ البدء مجالاً لحدوث هذه النتيجة بعد أن قرر:

أولاً: وحدة السلطتين الدينية والسياسية بل جعل تعيين الإمام (وهو القائد السياسي والديني في آن واحد) اتماماً للدين وإكمالاً للنعمة السماوية على الارض كلها ولم يسمح بأي انفصال جوهري بينهما، وأي انفصال رُئي بعد ذلك فانما كان يعبر عن تطبيق غير سليم للإسلام.

واذا رجعنا الى ملاحظة صفات الامام أو الحاكم في الإسلام لم يبقَ مجال مطلقاً لتصور عملية تكريس للذات ومصالحها، بعد فرض علمه الفقهي الواسع والتزامه الكامل بتطبيق الشريعة الإسلامية المقررة. هذا والتاريخ يشهد على السيرة الممتازة التي سار فيها قادة المسلمين، بغض النظر عن بعض الذين تحدوا وطغوا. واذا نظرنا الى نظام (نيابة الفقيه عن الإمام) وولايته وجدنا ان الفقيه لا يمتلك هذا المقام الا عند توفر شروط اهمها (الكفاءة، والعدالة، والفقه العميق) ويفقد أي قدرة بفقدان أي منها، والأمة المشبعة بروح هذه الشروط هي المراقبة لسير هذا الفقيه كما ان مجلس الفقهاء العدول الاكفاء هو الحارس الامين على السير الصحيح.

وحتى اذا نظرنا لنظام الشورى ـ بدون ولاية لشخص ما ـ نجد انه افضل بكثير من أي نظام زمني يسلم اموره كلها لآراء الشعب لانه يسير وفق تشريع سماوي مسبق وطبق ضوابط شرعية.

وعلى أي حال فان الإسلام لم يفسح المجال مطلقاً لظهور هذه الثنائية بين السلطة

المدنية والسلطة الدينية وهي من افدح الاخطاء التي تفقد السلطة السياسية دورها الحقيقي في نفس الوقت الذي تشوه حقيقة الدين وتوجيهه للحياة.

ثانياً: خطّط الإسلام للجانب المتغير من الحياة فوضع القواعد العامة والاحكام الظاهرية والاضطرارية وفتح مناطق فراغ يملأها الحاكم الإسلامي الفقيه العادل على ضوء مشورته ومتطلبات الظروف، الى جانب اشباعه للجانب الثابت في الحياة الإنسانية ـ وهو الجانب الفطري الاصيل ـ بقوانين ثابتة. فلا مجال اذن للجمود وامثال ذلك.

وقد تصور هؤلاء ان الدولة الدينية لما كانت تقوم على الايمان بحقائق فلسفية مطلقة ثابتة بل وتؤمن بلزوم الاطلاق في الحقيقة بمعنى (مطابقة الفكرة للواقع الخارجي) فهذا يعني الايمان بقوانين اجتماعية ثابتة لا تتغير مطلقاً وهو لا يعدو إلاّ مجرد خلط وسخف؛ فالايمان بالحقيقة المطلقة شرط لان نفترض امكان المعرفة وحصول اليقين بالواقع الموضوعي الخارجي ولا ربط له بالايمان بثبات كل النظم الاجتماعية أو عدمه.

إن الإسلام يؤمن بتطور كثير من الجوانب الاجتماعية في نفس الوقت الذي يؤمن فيه بثبات الحقيقة الفلسفية لأنهما مجالان لا ربط بينهما ولا يخلط بينهما إلا جاهل أو مغالط.

ثالثاً: إن الإسلام اعطى الدين مفهومه الصحيح فلم يعد مجرد شأن شخصي يمكن أن يتنازل عنه الفرد لصالح النظام الاجتماعي العام ـ كما تصوره الغربيون ـ ومن هنا قالوا بأن اقامة الدولة الدينية تعني اعطاء امتيازات شخصية لاتباع الدين دون غيرهم. وانما عاد الدين كل شيء في حياة الإنسان لانه تصورات واقعية عن الكون والإنسان يثبتها المنطق الصحيح، ونظم تعالج مسيرة الإنسان على ضوء علم الهي غير محدود وحكمة شاملة. ومع هذا التصور والمبدأ يختلف التقييم. إن الدين حينئذ يحاول ان يبني الإنسانية الصالحة لا ان ينظم مجرد علاقة روحية شخصية للفرد بخالقه. وانطلاقاً من هذا المبدأ فمن الطبيعي ان نتوقع للإسلام ان يقود الحياة كلها ولا يسلّم اموره بيد دولة لا تؤمن به، ومن الطبيعي بحكم كونه مخوّلاً من رب الإنسانية ان يدعو الناس جميعاً للدخول تحت سلطته. كما ان من الطبيعي ان يكون المسلم المنسجم مع الهدف اوسع حقوقاً كما يكون اكثر تحملاً للمسؤوليات في الدولة المسلمة.

وهذا لا يعني ان الإسلام يعمل على وضع تمييزات كبرى في دولته بين المسلم وغير

المسلم وانما يقيم توازناً بين الحقوق والمسؤوليات ـ كما هو مبين في متن الفقه الإسلامي.

رابعاً: ولا نجدنا هنا بحاجة لتوضيح موقف الإسلام من التقدم العلمي واحتضانه للعلماء في مختلف المجالات. ويكفيه أنه صنع ـ رغم الانحراف في تطبيقه ـ الحضارة العلمية الناصعة في عصر كانت أوربا تغط فيه في سبات قاتل، والواقع أنه لا يمكن تقديم رقم واحد يوضح وقوف الإسلام أمام أي تقدم إنساني في حين يمكن تقديم الارقام الكثيرة على تنمية الإسلام لروح التقدم الإنساني والبحث. وقد فرض الإسلام ـ كفاية ـ العمل على كون المجتمع الإسلامي دائماً في طليعة المجتمعات. نعم كان التقدم العلمي في الإسلام إنسانياً أي منسجماً مع التقدم الاخلاقي لا معارضاً له. وهذا له مجاله الرحب من الحديث.

وعليه:

فإن العلمانية تفقد أي مسوّغ لها في الاطار الإسلامي، وانما حمل لواءها الاستعمار وأعانه بعض المسيحيين والمسلمين المتفرنجين، ورفعوا لواء الاصلاح، ولجحوا في ما قاموا به على اختلاف في درجات النجاح. ولكن النتيجة لم تكن إلاّ التخلف، وربط مسيرة الأمة بعجلة الغرب، وفقدان الأمة جل خصائصها الايجابية، وتحكم الطغاة فيها بمختلف الألوان.

إننا لجلب نظر هؤلاء المفتونين بأنماط التقدم المادي الذي دخل المنطقة بعد دخول نابليون مثلاً الى مصر، لجلب نظرهم الى ما فقدته الأمة من أساليب تربوية واحساس بالوحدة، وتربية تقرأ الحياة باسم الله في كل شيء ليجدوا ان ما خسرناه يفوق كل ما حصلنا عليه.[1]

الإسلام والسيادة في الدولة:

اتضح من البحوث السابقة ان الإسلام يعتبر نفسه هو المسؤول الأول والأخير عن نظام الحكم في الأمة المسلمة، ولذا لا يبقى أي شك في ان السيادة في تصور الإسلام لله تعالى باعتباره المولى الحقيقي، وبهذا الاعتبار نستطيع أن نقرر منطقية الحكم الإسلامي ووجدانيته.

ولذا فلسنا مع الدكتور عبد الحميد متولي في رده العنيف على طرح (مشكلة

(١) يراجع البحث الممتع للدكتور جلال امين تحت عنوان: قرنان من العلاقات الاقتصادية ١٧٩٨-١٩٩٨ من كتابه (العولمة والتنمية العربية).

السيادة) في البحوث الإسلامية مدعياً انها نظرية نشأت في ظروف فرنسية وأن الظروف التي دعت لطرح المشكلة هي ظروف اوربية محضة وقد زالت فعلاً، ومؤكداً أن العلماء المسلمين لم يبحثوها، وان بحثها الحديث يولد اضراراً منها: نسبة بعض الاخطاء الى بعض الخلفاء والعلماء ومنها ادعاء الثيوقراطية للنظام الإسلامي مع ان الثيوقراطية في نظر علماء الغرب تعتبر الشكل المعروف للدولة في حياة البشرية في حالتها البدائية، كما انها تعني في بعض صورها (نظرية التفويض الالهي) التي استند إليها السلاطين لتسويغ استبدادهم. واخيراً يقول: (مما تقدم يتبيّن ان الإسلام في غير حاجة الى اثارة تلك المسألة، أو المشكلة التي لا تؤدي اثارتها الى حل مشكلة من مشكلاته، وانما تؤدي الى خلق مشكلة جديدة الإسلام عنها في غنى)[1].

والواقع: إننا لم نتفهم كيف عادت هذه المسألة امراً غير ذي بال؟ وكيف لم تكن مطروحة لدى المسلمين رغم انهم جميعاً استدلوا على صحة ما يقولون بدليل شرعي يثبت في نظرهم ان الله منح السيادة لهذا الشخص مباشرة أو لمن يصل إلى هذا المنصب عن طريق معين وبشروط معينة ولو كان ذلك عن طريق انتخاب الأُمة أو أهل الحل والعقد.

إننا اذا عزلنا الحاكم عن هذه المسألة لم يكن يملك فرض أي حكم عام[2]. ولعل وضوح كون السيادة في الإسلام لله هو الذي صور للدكتور المذكور ان المسلمين لم يعرفوا هذا المبدأ.

اما ما ذكره من الأخطار (في تصوره) فليست إلاّ اخطاء في البحث أو النسبة وكشفاً لفضائح كان ينبغي ان تكشف، كما في مجال عمل بعض حكام السوء والمتملقين لهم، وسيتَبيّن ان النظام الإسلامي يختلف تمام الاختلاف عن الثيوقراطية الغربية وقد اشار الى ذلك المودودي في كتابه عن الدستور الاسلامي.

نعم لم يكن هناك إلاّ نزاع صوري بين من جعل حق السيادة لله ـ من السنة ـ كالمودودي، ومن جعلها حقاً للأُمة ـ كالخفيف ـ فان هذا الاخير أيضاً انما يتصورها حقاً للامة باعطاء الله هذا الحق لها اذ يستدل على مبدأ الشورى بمثل: (وشاورهم في الامر)

---

(١) مبادئ نظام الحكم: ص ١٦٥.

(٢) لأن فرض حكم ما على الآخرين خلاف الأصل ولا يمكن ذلك إلا بمقتضى سيادة مشروعة.

(وامرهم شورى بينهم) مع فرض ان المولى هنا في مقام التشريع لا الإخبار عن حق مسبق للأُمة بل حتى لو كان يخبر فانما يخبر عن جعل الهي مسبق لهذا الحق للأُمة.

وعلى أي حال فالاتفاق الإسلامي حاصل على أن حق السيادة لله لا غيره، وانما يبحث عمّن اعطاه الله هذا الحق.

خامساً: اما ما ذكر من قبل بعض القادة العلمانيين فهو امر غريب حقاً.

ذلك اننا اذا استندنا الى هذا المنطق تجاهلنا:

أولاً: كل التعاليم الإسلامية الداعية الى الحكم الإسلامي، واقامة نظام الحياة الاجتماعية على أساس ديني...

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)[1].

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)[2].

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)[3].

وتناقضنا مع ايماننا:

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجَرَ بينهم)[4].

وثانياً: فإن اسرائيل لم تقم على منطق سوى السيف والقوة والاعتداء، ومثل هذا التقوّل يكاد يعطيها الحق في القيام باعتبار انه يشكل الدليل التالي: إسرائيل تقوم على أساس الدين الواحد.

وفكرة كون الدين أساساً للحياة هي فكرة صائبة، فإسرائيل تقوم على حق.

في حين ان الواقع في المسألة الاسرائيلية:

١ ـ إنها لا تؤمن بأي دين حتى اليهودية، وليست سوى قاعدة استعمارية استكبارية زرعها الكفر ليفجر المنطقة الإسلامية ويسوقها الى اهدافه الرخيصة.

٢ ـ انها لم تستند في قيامها الى مثل هذا المنطق، استناداً حقيقياً، بحيث يفسح لها المجال في القيام وانما كانت ذريعة سبقتها القوة والغصب.

---

(١) المائدة: ٤٤.

(٢) المائدة: ٤٧.

(٣) المائدة: ٤٥.

(٤) النساء: ٦٥.

٣ ـ إن فلسطين هي أرض إسلامية منذ مئات السنين وحتى اليوم فلابد أن يدعو هذا المنطق (منطق قيام الحكم على أساس ديني) الى قيام حكومة إسلامية فيها، خصوصاً اذا علمنا ان اكثر يهودها قد جاءوا من أماكن أخرى وان اكثر اهاليها الحقيقيين قد شُرّدوا في البلاد.

وثالثاً: اذا كان هناك من يستغل مبدأ صحيحاً ويطبقه تطبيقاً خاطئاً، فهل هذا يعني أن نرفع أيدينا عن المبدأ الصحيح؟ فمثلاً إذا كان من ادعوا (المهدوية) في التاريخ اناساً منحرفين فهل هذا يعني ان نرفع ايدينا عن الايمان بفكرة (المهدوية) التي كثرت الروايات وتواترت على صحتها لا لشيء إلاّ لأن بعض الأشخاص استغلوها غاية الاستغلال؟ أو فلنقل إن كان هناك انبياء مزيفون فهل هذا يلزمنا بعدم الايمان بمبدأ النبوة مطلقاً؟

نموذج متطرف من كتابات العلمانيين

في ختام حديثنا عن العلمانية رأينا أن نقدم نموذجاً واحداً من كتابات العلمانيين العرب وهو نموذج يطفح بالإلحاد رغم ادعاء صاحبه بانه لا يتنافى والحقائق الدينية. وهو ينافح ويكافح في سبيل تأصيل الفكرة العلمانية وبنائها على اسس فلسفية مدعياً ان المنطق العقلي يرفض ان يكون الدين والحقائق الدينية ـ حتى لو قبلناها ولم نناقش فيها ـ اساساً للنظام الاجتماعي. في حين لايمانع من قيام العقل الإنساني الناقص، أو قيام الماركسية أو الرأسمالية مثلاً ببناء مثل هذا النظام. وسنبدأ حديثنا بالاشارة الى مباحث كتاب (الاسس الفلسفية للعلمانية) لعادل ظاهر، ثم نعقب عليه باختصار مشيرين الى بعض نقاط الضعف التي يزخر فيها رغم كونه من انضج الكتب العلمانية.

في مطلع الكتاب يؤكد الكاتب على مبدأ (أسبقية العقل على النص) وينعى على اولئك الذين يلتمسون مبرراً للعلمانية من الدين ويرى انهم يقعون في تناقض.

ويعلن ان العلمانية قد تراجعت أمام الدين في حياتنا، ويعلل ذلك: بأنها لم تقم في سياق حركة نقدية شاملة لذلك نشأت هشة، وسرعان ما هزمت.

ويؤكد انه يسعى لبيان قدرة الإنسان بمفرده لتحديد موقفه من الحياة بعيداً عن الدين، وان العوامل المعرفية والميتااخلاقية والميتاسياسية تؤكد ذلك. وانه

لايمكن ـ عقلاً ـ أن تكون المعارف الاجتماعية العلمية مشتقة من المعرفة الدينية. وهذا يعني ان علينا ان نؤوّل كل النصوص القرآنية والدينية التي تدل على العلاقة بين المعرفتين (الدينية والاجتماعية) لتعود العلاقة علاقة تاريخية محضةً، لها مبرراتها التاريخية لا مبرراتها المفهومية والمنطقية.

وفي مطلع بحثه يفترض امكان المعرفة الدينية ـ وإن كان يشكك فيها في الاصل ـ كما يفترض امكان المعرفة الاجتماعية ليدرس العلاقة بينهما. وقبل ان يدرس هذه العلاقة يرد على بعض العلمانيين والإسلاميين جَعْلَهم الظروفَ الغربية المناخَ المناسب لنشوء العلمانية، الأمر الذي لا يسمح لها بالظهور في التربة الإسلامية[1] ، مذكّراً بأن هناك معاصرة بينهما لا غير وان جوهر العلمانية هو رفض وجود اي مرجع تشريعي سوى العقل الإنساني، ومهما تصورنا من مرجعية ـ مرجعية الوحي، نظام الكنيسة، دار الافتاء و... ـ فانها تتنافى مع العلمانية، حتى ولو كانت بمستوى الهيمنة الروحية على الافراد[2].

ويؤكد ان الالزام السياسي يجب أن لا يأتي إلاّ من العقل الإنساني، بعيداً عن الدين، وان اللجوء الى الاعتبارات الدينية لإضفاء الشرعية على الدولة مرفوض مبدئياً[3].

ويرى ان بعض الكتّاب الإسلاميين يقعون في تناقض حينما يؤمنون بـ(الدولة الإسلامية) كما يؤمنون بأهمية (العقل العملي)، نعم لو ان شخصاً اقتضى العقل العملي لديه ان كل ما يقول به الدين في الحياة الاجتماعية صحيح فلا يمكن حرمانه من لقب (العلمانية)[4].

ويؤكد: ان العلمانية اللينة هي التي تدعو الى اقامة دولة لا دينية على اساس من اعتبارات اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو تاريخية، أو على اساس انها لايمكن ان تكون ديمقراطية اذا كانت دينية، ويصنف العلمانيين الذين يستندون الى النصوص الدينية الى هذه (الليونة). اما العلمانية الصلبة والاصيلة فهي تلك التي تقيم تناقضاً

(١) الأُسس الفلسفية للعلمانية: ص٤٣.
(٢) المصدر نفسه: ص٥١.
(٣) المصدر نفسه: ص٥٢.
(٤) المصدر نفسه: ص٦١.

عقلياً بين المفهومين، فتؤكد ان المعرفة الاجتماعية لايمكن أن تجد اساسها الاخير في المعرفة الدينية[1]. وان المعرفة القيمية العلمية تسبق بطبيعة الحال المعرفة الدينية ويعتبر هذه المقولة هي اطروحة الكتاب[2]، ولا يرى ذلك منافياً للايمان بالله.

وتقوم فكرته الفلسفية على قضيتين، هما:

المعرفة الدينية يجب ان تكون ضرورية، والمعرفة العلمية الاجتماعية يجب ان تكون جائزة (أي تحتمل البدائل المتنوعة) ولايمكن ان تكون القضية الجائزة مستنتجة من القضية الضرورية عقلاً.

ويدخل هنا في بحث مطول عن وجود الله وصفاته سواء صفات الذات أو صفات الفعل ـ دون أن يميز بينها ـ مناقشاً الاطلاق في هذه الصفات، فالقدرة المطلقة لا تشمل المستحيلات ولا تشمل الامور غير العقلانية ايضاً.

وربما دخل في البحث الفلسفي الموجود عن تقدم الماهية على الوجود أو العكس.

كما يبحث في المعرفة العملية، ويرى انها مكونة من امرين: علمي واخلاقي معياري، لينتهي الى انه لايمكن اضفاء طابع الضرورة على الاحكام الاخلاقية [3]، وهذا يشمل حتى المبادئ الاخلاقية الاساسية كمبدأ العدالة والحرية والمنفعة، فهي غير مطلقة، لأنها قد تتعارض فيتم تقييدها. وهكذا يصل الى ما يسميه بالمقولة المنطقية الاساسية وهي انه لايمكن اشتقاق الجائز من الضروري، والقرآن لايمكن ان يعطينا معرفة علمية جائزة [4]، ولايمكن اشتقاق معرفة معيارية من اي خطاب ديني[5]، متعرضاً بشكل سطحي جداً الى قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) و(قاعدة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)، معتبراً القاعدة الاخيرة تحصيل حاصل لا يحتاج منا الى وحي.

وعن العلاقة بين الاخلاق والدين: يطرح مسألة التحسين والتقبيح العقليين ليؤيد فكرة المعتزلة والامامية القائلين بان الحسن والقبح ذاتيان، ويستنتج ان العقل يسبق الوحي بل يعتمد عليه الوحي.

---

(١) المصدر نفسه: ص٧٣.

(٢) المصدر نفسه: ص٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ص١٥٦.

(٤) المصدر نفسه: ص١٧١.

(٥) المصدر نفسه: ص١٧٥.

وفي ما يسميه بالاطروحة الابستمولوجية الثانية يفترض ان الإنسان قادر على تكوين المعرفة الاجتماعية ولكن هناك معوقات تمنعه من استكمال المعرفة الاخلاقية من قبيل:

(الأنانية والميول والعجز عن التنبؤ، والطبيعة الخاطئة) ثم يسعى لبيان امكان غلبة الإنسان على هذه الموانع متسائلاً لماذا نقبل ان تقف هذه عقبة امام المعرفة العملية دون ان تمنع من تكون المعرفة الدينية؟

وفي نص آخر يتحدث عن موجبات طاعة الله ويحصرها في كونه حاكماً وكونه مالكاً، ليؤكد على أن هاتين الحيثيتين لا تؤديان الى الالتزام المطلق بعد ان كانت هناك اعتبارات عقلائية، لينتهي الى جعل المرجع النهائي هو (الاعتبارات العقلائية)[1]، ويطرح في مسألة الالزام الديني شبهات من قبيل:

أولاً ـ الدين انما يعرفنا واجباتنا الاولية لا واجباتنا بالفعل وهي مقيدة بالظروف الزمانية والمكانية.

ثانياً ـ إن واسطتنا في الاطاعة هي النصوص وهي لا تنفع الا اذا تطابقت مع الاعتبارات العقلائية.

ثالثاً ـ إن رجوعنا الى الله عن طريق هذه النصوص هو اصعب من رجوعنا مباشرة الى هذه الاعتبارات، لتعرضها للتحريف.

وهو في الواقع يعمل جاهداً على نفي مرجعية الوحي والعودة الى ما يسميه بالاعتبارات العقلائية في عملية التشريع كلها.

ويطرح هنا ما يمكن أن يطرحه المؤمنون من افتراضات ليناقشها وهي: اذا كان النص قطعي الثبوت، واذا كانت النبوة ثابتة واذا كان الوحي يعني الطريقة المباشرة ـ غير الاستدلالية ـ للمعرفة، فأمر الله معروف ولاشك فيه[2]، ويركز في المناقشة على عملية (الوحي) ويحاول ان يحللها مثيراً شبهة توهم النبي للوحي وهي شبهة قديمة معروفة تحاول أن تبقي على صدق النبي فيما يقوله ولكنها تشكك في المدّعى من جهة ان هناك فرقاً بين الاحساس بالالم وما يبدو انه احساس بالالم.

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٨١.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٩٢.

ومن هنا فهو يؤكد ان الوحي ليس من مقولة الحدس ولا من مقولة الحس لينتهي الى انه (تجربة داخلية) لدى النبي، وهذا يعني فقدان أثر العصمة، لان معطى الوحي يمثل تمازجاً بين معطى الله والنوازع الداخلية للنبي، ثم ان الذي يميز عملية الوحي ودقتها هو العقل.

ثم يؤكد انه لما لم تكن هناك مقولة للتمييز بين الانبياء الصادقين والكاذبين سوى العقل فالمرجع اذن العقل.

الإسلام والعلمانية:

وفي هذا الفصل يعمل على جعل العلاقة مجرد تقارن تاريخي لا غير، ويعمل في هذا الفصل ايضاً على مناقشة ما يطرحه من قضايا من قبيل:

١ ـ إن الله يامر بتنظيم الحياة السياسية ولا يمكنه إلاّ أن يكون آمراً بذلك.

٢ ـ إن الله يأمر بالنظام رغم اختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

٣ ـ إن المسلم هو وحده المأمور بإقامة الدولة الإسلامية.

٤ ـ إن الإنسان عاجز عن تنظيم حياته بمفرده.

وهي قضايا يطرحها نيابة عن القائلين باطروحة الصحوة الإسلامية، ثم يبدأ بالايراد عليها بايرادات من قبيل:

أ ـ إن الظروف هي التي جرّت الرسول الى التقنين، فلو لم يعاند اهل مكة ولم يهاجر النبي الى المدينة لكان هناك احتمال آخر. (وهي قضية يرددها علمانيون آخرون من قبيل الدكتور سروش).

ب ـ إن الإسلام صفة عامة لكل الاديان، ولو كان يلازم الدولة لما وجدنا المسيحية مثلاً ترفض الفكرة.

ج ـ الاشارة الى قاعدة ان الجائز لا ينتج من الضروري.

د ـ إن ثبات النظام مع تغير الظروف مستحيل، ولا يأمر الله بالمستحيل، وهنا يهاجم القائلين بمسألة خلود النظام هجوماً مراً [1].

كما يهاجم فكرة (لااجتهاد مع النص) وفكرة (ان النصوص المطلقة يجب العمل

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٣٩.

بها وفق اطلاقها) ثم يعمل على التشكيك في النصوص القرآنية[١].

ويفرق بشكل غريب بين اطلاق النص واطلاق مضمونه وهو القاعدة، ثم يطرح فكرة (واجبات الوهلة الاولى) ولعله يقصد بها فكرة الواجبات بالعنوان الاولي التي يمكن ان تتغير بطرو العنوان الثانوي.

ويحاول طرح فكرة (تحريم لحم الخنزير لضرره) فاذا زال الضرر حل ذلك.

ويعتبر الايمان بالمصالح المرسلة نقضاً لإطلاق الاحكام الالهية.

ويعمل على التفريق الاعتباطي بين القواعد العامة كحرمة شهادة الزور وحرمة القتل، والاخرى كجلد الزانية وإرث الانثى، فيرى امكان ثبات الاولى دون الثانية.

واخيراً يطرح فكرة (الطبيعة الكونية للإسلام) مستبعداً كل مايراه انه يعارضها، ويستفيد من كلام بعض الكتاب الإسلاميين، ان الإسلام جاء بتوجيهات عامة وكليات؛ أن مرادهم هو الايمان بالمبادئ المعيارية[٢]، الا أنه يستدرك على ذلك ايضاً باعتبار:

١ - إن هذه المبادئ ليست ذات مضمون سياسي ولا تبنى به المؤسسات الاجتماعية.

٢ ـ إن العمل بها هو عمل بالعقل لا بالوحي لاننا اذا اردنا ان نجعلها كونية كان علينا ان نجردها من خصوصياتها الإسلامية فهي تتنافى مع مبدأ (إن الإسلام هو وحده المكلف باقامة الدولة الإسلامية،) والا كان علينا ان نؤمن بالنسبية الاخلاقية.

واخيراً يطرح فكرة ان استقلالية الإنسان في تعقله وفي كينونته الاخلاقية تتعارض مع فكرة الدولة الدينية لينتهي الى غرضه الاصلي من الكتاب وهو الاعتماد على العقل المجرد من الدين في صياغة الحياة.

مناقشة سريعة:

واذا كان لنا ان نلاحظ على الكاتب بشكل موجز قلنا:

اولاً: ان الكتاب ـ رغم ما يبدو فيه من اتّباع للمنهج العلمي المنطقي ـ يفقد الكثير من المصداقية المنطقية، وخصوصاً عند محاولته المغالطة.

فإن اهم ما يعتمد عليه هو قوله: ان القضية الضرورية لاتنتج القضية الجائزة؛

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٥٠.

جاعلاً اياها قضية منطقية صدقت مقدماتها فلابدّ ان تصدق نتائجها بنفس المستوى. وليس الامر كذلك، فانه يريد من القضية الضرورية (القضية الدينية العقائدية) وهي قضية ضرورية قطعية حتماً، اما القضية العملية الاجتماعية فلها حلول عديدة ولا الزام بالحل الواحد. ونلاحظ هنا:

١ - إن الايمان بالله ووحدانيته وصفاته لايستلزم مطلقاً الايمان بوحدة النظام الاجتماعي بكل ابعاده رغم اختلاف الظروف، فمن الجائز منطقياً ان الله تعالى يخير الإنسان بين حلول متعددة لمشكلته الاجتماعية والفقهاء كلهم يطرحون فكرة الواجب التخييري، وفكرة القاعدة التي تتعدد مصاديقها التنفيذية، بل من الجائز أن يبيح الله للإنسان أن يعمل فكره وعقله في منطقة معينة ليملأها بتشريعاته المتغيرة وهو ما عبر عنه المرحوم الشهيد الصدر بمنطقة الفراغ التشريعي أو ما يمكن أن يسمى بالمنطقة الولائية أو منطقة المباحات ـ كما اشرنا لذلك في بحث مستقل ـ ولا يتنافى كل ذلك مع ضرورية القضية الدينية، وبهذا ينهار اساس استدلاله الفلسفي في مجمل الكتاب، فليست القضية هي من الشكل الاول المنطقي ليقال ان ضرورية المقدمات تنتج ضرورية النتائج.

٢ ـ إن القضية الاجتماعية قد تكون ضرورية وذلك فيما إذا كانت المشكلة مشكلة ثابتة لاتغير فيها وكان حلها ثابتاً لاتغير فيه فليس امامنا الا الحل الثابت للمشكلة الثابتة وهو مايمكن ان نطلق عليه بمنطق الكاتب اسم القضية الضرورية.

فالمشكلات الإنسانية التي تعود الى الفطرة وهي ما نعتقد انه العنصر الثابت في حياة الإنسان هي مشكلات ثابتة، وسبل علاجها قد تكون ثابتة لاتغير فيها، كما ان الحقائق الفيزيائية هي حقائق ثابتة فعلاجها اذن هو العلاج الثابت الذي لايتغير بتغير الظروف والاماكن ويمكن ان نضرب لهذه امثلة من قبيل:

أـ وجوب الصلاة وباقي انماط العبادات لاشباع حاجة الإنسان الثابتة للتدين والارتباط بالمطلق.

ب ـ النهي عن قتل الإنسان كما أشار هو اليه.

جـ ـ النهي عن كل انماط الظلم.

د ـ النهي عن الخمر لانها مضرة دائماً بالإنسان من وجوه شتى.

هـ ـ النهي عن اكل لحم الخنزير لعلاقته السلبية بالحياة الإنسانية (ولانعلم نحن

ابعاد هذه العلاقة).

و ـ النهي عن الغرر والغش في المعاملة.

وغير ذلك.

هذا وقد صادر الكاتب على المطلوب حين ادعى ان المعرفة العقلية والعملية الكاملة ممكنة. ولكننا ندعي ان المعرفة الاجتماعية الكاملة غير ممكنة لانها تعني معرفة العقل بكل الوسائل الموصلة الى تلك الغايات وهي غير ممكنة للعقل فكيف نفترض ابتداءً إمكان هذه المعرفة العملية؟

ثانياً: ان الهدف الذي يرمي اليه هو فصل الدين عن الحياة، من خلال افتراض ان العقل والمبادئ المعيارية تتقدم رتبة على الوحي فهي كافية لتنظيم شؤون الحياة:

ونحن نعلم ان العقل هو نبي الباطن ـ كما جاء في: الكافي ج ١ / ص ١٦ عن هشام بن الحكم قال: قال لي ابوالحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: (... يا هشام ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام)، وأما الباطنة فالعقول...) ـ وبه تتم المعرفة الدينية سواء كان عقلاً نظرياً اي المبادئ الاولية الضرورية كاستحالة التناقض ومبدأ العلية أو كان عقلاً عملياً كما في مسألة اطاعة الخالق تعالى.

ولكن المشكلة تكمن في ان العقل لوحده لايقدر على معرفة كل العلاقات الإنسانية فيما بينها اولاً، والعلاقات الإنسانية بالطبيعة ثانياً، والعلاقات بين الماضي والحاضر والمستقبل، والعدالة الدقيقة في الاشباع المتوازن للحاجات الإنسانية، وبالتالي كل السبل للوصول الى الكمال الإنساني (الذي تعبر عنه النصوص الإسلامية بالتقرب من الله) ولذا يحتاج الإنسان الى الدين وتعاليمه وذلك:

أ ـ لكي ينمي العقل نفسه ويهديه الى الاسلوب التكاملي الافضل.

ب ـ لكي يوضح له ما ابهم عليه من علاقات وما ينبغي ان يصنعه لمواجهة كل المواقف. ومنها المواقف الاخلاقية التفصيلية التي قد يمكن ان يعلم اصولها اجمالاً.

والحقيقة ان السير الطبيعي الذي يصوره الدين يتم على النحو التالي:

(الذات الإنسانية المنطوية تدرك ـ عبر العقل ـ الحقائق الدينية لتصل من خلالها الى الخطة الحياتية الكاملة التي تسير بها نحو التكامل).

فالعقل بمبادئه يقود الإنسان الى الله وضرورة طاعته، والله بفضله وكونه الخير

المطلق ـ بمقتضى علمه وقدرته ولطفه ـ يرسم للإنسان كل معالم حياته الفردية والاجتماعية التشريعية وكل الحلول الانجح لمشكلاته ليسير هذا نحو الغاية.

وبتعبير آخر: العقل نبي الباطن الذي يرشده الى خالق الكون، ورسول الله هو عقل الخارج الإنساني الذي يبلغه الخطة الالهية للحياة.

فأين التناقض؟ ولماذا نعتبر اسبقية العقل تعني ان العقل هو كل شيء في الحياة؟ وهل يمكن أن نعتبر السراج الكاشف عن المنظار كاشفاً عن كل العوالم التي يكشف عنها المنظار، فلا حاجة اذن للمنظار ونكتفي نحن بالسراج؟ وبهذا ينهار الاساس الثاني الذي سعى له الكاتب واكده مئات المرات، وهو دلالة اسبقية العقل على الوحي والنبوة على استقلالية الإنسان في كل حياته.

أن الاوامر الالهية قد تكون اوامر ارشادية لحكم العقل الذي قد يغفل عنه الإنسان نتيجة طغيان النوازع الحسية عليه، ولكنها لاتعني التكرر والمرجعية العقلية، بل تعني الانسجام بين الدين والفطرة الإنسانية وتبيين مكنونات هذه الفطرة التي قد يعمى عنها الإنسان.

كما اننا قد نعبر ان الارادة الالهية بمقتضى عدلها ولطفها تنسجم مع الاعتبارات العقلانية، ولكن هذا لايعني تقييد الارادة المطلقة، فهي مطلقة لايحدها شيء، ولكنها بمقتضى العدل واللطف لاتأمر الإنسان الا بما يصلحه ويحقق له تكامله، ولا يعني هذا المرجعية العقلية بقدر ما يعني الانسجام مع الفطرة والواقع الإنساني. بالاضافة الى ان هذه الارادة تتعلق بكثير مما يجهله الإنسان بعقله من المصالح والالطاف، فلايمكن الاستغناء عنها مطلقاً واعتبار الاوامر الدينية امراً مكرراً. فالمغالطة تكمن في جعل العقل الإنساني مدركاً لكل الغايات والمبادئ والعلاقات الواقعية واساليب العلاج، وهي قضية معلومة البطلان، وما اكثر المجهولات في الحياة.

إننا نؤمن كالكاتب بأن الحسن والقبح ذاتيين للأشياء ولانوافق على مقولة ان الحسن آت من تحسين الشارع، لان هذه المقولة ـ كما قال الكاتب ـ تواجه مشكلات عديدة طرحها باسهاب ليسجل انتصاره دون ان يذكر الفكرة القائلة بالحسن الذاتي للاشياء فهي تكون حسنة حتى لو لم يوجد المكلف نفسه.. وانما الذي ننعاه على الكاتب ان العقل العملي يدرك حسن بعض القضايا العامة من قبيل ادراكه لحسن العدالة مطلقاً فهي معيار دائمي لايمكن خلطه مع بعض المعايير التي تمتلك حسناً اولياً

للوهلة الاولى (كالمنفعة والحرية)، وكذلك ادراكه لحسن طاعة المولى الخالق الحاكم المالك وهي مفاتيح تنقلنا الى عالم العلم الالهي والطاعة لله، حيث تنكشف امام العقل نفسه آفاق الحسن بتفاصيلها ليسجل عجزه امام الله تعالى ويركع له ويسجد.

ثالثاً: بغض النظر عن العلاقة بين المعرفتين، لنفرض ان المعرفة العملية ممكنة، فإن هناك مسألة الطاعة لله الآمر بالنظم الاجتماعية المختلفة التي لانستطيع انكارها، فنحن اذ نعرف الله تعالى بكل صفاته ونعرف الإسلام بأبعاده، لا يمكننا ان نعصي الله تعالى بعصيان أوامره بعد أن كانت النصوص ثابتة والنبوة معصومة والله تعالى هو الآمر.

ان الكاتب هنا يطرح الكثير من القضايا لنفي هذه العلاقة:

١ ـ يدعي ان بعض الكتّاب قد رفضوا وجود نظم إسلامية للحياة أو ذكروا ان هناك مبادئ عامة كلية لاغير.

٢ ـ يدعي ان الله اعطى الإنسان القدرة على المعرفة الكاملة بالمعايير الاخلاقية التي يعرف الله بها، وهذا لاينسجم مع مسألة اقامة المجتمع على اساس من التعاليم الإسلامية، لان ذلك لايبقي مجالاً لإعمال العقل والعمل باستقلاليته.

٣ ـ يعمل بشتى الاساليب على التشكيك في ثبوت النصوص، وفي اطلاق النصوص وفي سلامة الوحي من الخداع والوهم، ثم يؤكد انها لو تمت فانما تعطينا واجباتنا (لاول وهلة) والذي نسعى اليه هو واجباتنا الفعلية.

٤ ـ يعمل على الاشكال في مسألة اقتضاء حاكمية الله وملكيته للإنسان أن تجب عليه طاعة الحاكم المالك.

ونلاحظ على هذا الاسلوب:

١ ـ ان الامر الثاني قد تمت الاجابة عليه، واكدنا ان قدرة العقل على معرفة الله ولزوم اطاعته لاتستلزم مطلقاً قدرته على المعرفة العملية بكل الغايات الإنسانية والوسائل التي تحققها. على ان الشارع المقدس يبقي للعقل مجالات واسعة للابداع والابتكار العلمي، بل مجالات للابداع التشريعي في الجانب المتغير من حياة الإنسان، وكذلك في انتخاب الاسلوب التطبيقي للحكم الشرعي. فلا يؤدي اذن القول باقامة الحياة على اساس من شريعة الله لتعطيل العقل الإنساني، وانما لسد عجزه في المعلومات وتقوية نشاطه الفعال في المجالات الإنسانية. وما ذكره الكاتب من المعوقات

في اطروحته الابستمولوجية الثانية حقيقة قائمة، ولكن يجب ان يضاف اليها جهل الإنسان باكثر المعلومات والعلاقات الدخيلة في شكل النظام، بل هو يجهل ذاته نفسها، فكيف يمكنه التغلب على هذه النقائص؟

والغريب انه يقول اذا كانت هذه معوقات عن المعرفة العملية فلماذا لاتعيق المعرفة الدينية؟ متغافلاً عن ان المعرفة الدينية هي من مقتضيات الفطرة بميولها ونزوعها نحو التدين، ونزوعها نحو الكمال، وإمكاناتها العقلية الكلية تكفي للوصول الى الله، وهذا شيء يختلف عن معرفة كل ابعاد النظام الاجتماعي والتشريعي للإنسان.

٢ ـ اما النقاش في الامر الاول فهو صغروي، فنحن ندعي ان النظم التي طرحها الإسلام هي نظم متكاملة وشاملة لمجمل المشكلات الحياتية، وتمتلك كل مقومات (النظام)؛ فهي ابعد من ان تكون مجرد تعليمات كلية ومبادئ عامة. وقد رأينا الكاتب نفسه لايكتفي بهذه الحجة التي منحها هؤلاء له وانما يعمل على انتزاع الخصيصة الإسلامية لهذه المعايير وتجريدها من خصوصياتها لتنسجم مع مايسميه بـ (الكونية الإسلامية) وكأن الكونية الإسلامية لاتنسجم حتى مع طرح المعايير الكلية بخصوصياتها الإسلامية.

ان التعامل المنطقي يقتضي ان نناقش القضية على المستوى الإنساني فنقول: هل تستطيع هذه المبادئ ان تطبق على المستوى الإنساني العام بغض النظر عن الاختلافات العرقية أو اللغوية أو المكانية أو الزمانية ام لا؟ بدلاً من ان نفترض ضرورة تطبيقها مع حذف صفتها الإسلامية.

انها معايير تنسجم مع الفطرة الإنسانية، وهي واحدة في الجميع، لان الفطرة هي الشاخص الإنساني الاول.

والغريب انه يدعي ان رجوعنا الى الاعتبارات العقلائية هي أسهل من الرجوع الى النصوص. وقد اشرنا من قبل الى ان الاعتبارات العقلائية مبتلاة بمعوقات كثيرة تجعل المعرفة العلمية الكاملة شبه مستحيلة بل مستحيلة فعلاً.

٣ ـ اما مسألة الوسيلة الى الله تعالى واوامره فنلاحظ فيها:

أـ إن الكاتب اغفل الامور المعلومة لدى المسلمين أو مانسميه ببديهيات الفقه، وكذلك ما تجمع عليه الامة الإسلامية. فلايبقى اي مجال للتشكيك، لانها معلومة (والحجية ثابتة للعلم)، وكذلك اغفل النصوص المتواترة المعلومة ايضاً، وفي طليعتها

النصوص القرآنية؛ اما النصوص غير المتواترة فقد ركز عليها مشككاً وطارحاً فكرة التحريف، ومشككاً في الدلالة والظهور. الا أن علم اصول الفقه الإسلامي قد حل هذه المشكلات وفقاً لاسسه المتينة، فليس لنا ان نشكك في حجية خبر الواحد بعد أن كانت سيرة العقلاء الممضاة شرعاً على العمل به، وليس لنا ان نقيد ظهوراً مطلقاً بشكل اعتباطي الا ان تقوم قرينة متصلة أو منفصلة على ذلك حسب القواعد المعروفة التي لامجال للحديث عنها هنا.

كما انه ليس لنا ان نخترع من انفسنا ملاكات معينة للاحكام، وانما نتبع في ذلك ما يصرح به الشرع العظيم فضلاً عن ان نقوم بانتخاب احكام معينة لاتنسجم مع اذواقنا لاعطائها صفة مؤقتة وتفقد بذلك خلودها.

ب ـ ان ما يسميه بـ (واجبات الوهلة الاولى) امر مبهم، فقد يقصد انها واجبات لأول وهلة، اي واجبات بدوية سرعان ما تفقد وجوبها، وهو امرسخيف لامحصّل له، وقد يقصد بها ما نسميه نحن بالواجبات الاولية، اي الواجبات التي تأتي في حد ذاتها على المكلفين (مالم يعارضها عنوان ثانوي) كوجوب الصلاة، وحرمة الخمر، واذا جاءت هناك عناوين ثانوية كالحرج والاضطرار والتزاحم مع الواجبات الاهم، قدمت هذه العناوين الثانوية وصارت واجبات فعلية، فهذه ايضاً لها قواعدها الرصينة وهي تعبر عن مرونة الشريعة. وكذلك يتقدم الامر الصادر من ولي الامر وهو الامر الحكومي على العناوين الاولية المباحة ـ في تفصيل يذكر في محله ـ فلا يشكل هذا الجانب اية مشكلة تشريعية.

ج ـ والاغرب من كل ذلك ما يصرح به من ان اطلاق النص لايستلزم اطلاق القاعدة المتضمنة فيه، وما النص الا كاشف عن مضمونه ومعرف له.

د ـ والايمان بالمصالح المرسلة لايعبر عن نقض لنظام الاحكام الالهية وانما يعبر عن مرونة تشريعية، حيث يلجأ ولي الامر الى ما تقتضيه المصالح في اطار المقاصد الشرعية وفي اطار المؤشرات التي يمنحه الشارع اياها، يلجأ لعلاج الحالات المتغيرة باصداره الاحكام المصلحية ونحن هنا لانؤمن برجوع الفقيه الى ذلك إلا إذا قطع بوجود المصلحة التي أمر الشارع بها وعدم وجود ما يعارضها.

هـ ـ اما فكرة (الاجتهاد في قبال النص) فهي فكرة غريبة عن الإسلام ولا معنى لأن يعمل الإنسان رأيه في قبال النص الالهي المعصوم، انه بذلك ينقض ايمانه بالنص الديني

وعصمته ويقع بالتالي في تناقض في ايمانه.

و ـ اما التشكيك في عملية الوحي فهو امر مرفوض تماماً وهي أيضاً فكرة غربية على الروح الإسلامية. ان الوحي حضور قطعي لدى النبي وهو بدوره يوصله الى الامة دونما اي تصرف (**ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ولقطعنا منه الوتين**)[1]. اما فكرة التجربة الداخلية فقد انطلقت في الغرب وتأثر بها بعض المفكرين المسلمين ممن لاتظلع لهم في العلم. وهي امور لو شككنا فيها شككنا في كل النبوة، والمفروض اننا اطمأننا بعصمة الرسول اما مطلقاً أو على الاقل في مجال التبليغ (كما هو رأي بعض المسلمين).

ز ـ وقد ذكر اننا لانستطيع التعامل مع النصوص الا اذا تطابقت مع الاعتبارات العقلائية، فلا ندري ماذا يقصد بها. فان قصد ان النص قد يخالف في ظهوره معلومة قطعية عقلية من قبيل قوله تعالى: (**الرحمن على العرش استوى**)[2] وحينئذ يجب تأويله فهو امر صحيح ولكنه لاعلاقة له بالجانب التشريعي اولاً، وتقل موارده ثانياً، وليس في المجالات التشريعية ثالثاً.

وان قصد ان النص قد يخالف ما تستحسنه ظنوننا واذواقنا واعتباراتنا العرفية فلا قيمة لهذه الاستحسانات بعد ان كانت مبتلاة بالمعقولات التي ذكرها هو وفي طليعتها الجهل الإنساني بالحقائق.. نعم لو بلغت هذه الاعتبارات حداً واسعاً وامتدت امتداداً تاريخياً الى عصر النص وشكلت قرينة عرفية عليه، ولم يكن هناك ردع شرعي لها امكن القول بأنها قد تقيد ظهور النص واطلاقه، ولكن ذلك لا يؤدي الى ما يريده الكاتب من جعل الاعتبارات العقلائية مرجعاً للنصوص.

وهكذا نجد هذه الشبهات تتساقط الواحدة بعد الاخرى ويبقى السبيل الى معرفة اوامر اللّه تعالى سليماً بوجه عام.

اما ادعاء ان الرجوع الى الاعتبارات العقلائية اسهل من الرجوع الى النصوص فقد قلنا انه غريب سخيف، وأنّى لهذه الاعتبارات المبتلاة بضعفها ان توصلنا ـ عبر التجربة الاجتماعية ـ الى المعرفة العملية المطلوبة؛ وقد اشرنا لهذا من قبل.

والحقيقة ان من يدرك الفرق بين التجربة الطبيعية والتجربة الاجتماعية يلاحظ عجز الإنسان عن الوصول الى المعرفة الاجتماعية الشاملة الدقيقة.[3]

---

(١) الحاقة: ٤٤ ـ ٤٦.

(٢) طه: ٥.

(٣) مقدمة كتاب فلسفتنا.

ح ـ وحول مسألة الالزام الالهي يرى الكاتب ان صفة القدرة الالهية لا تكفي للالزام بطاعة اوامر اللّه حتى ولو كانت ارادته خيرة دائماً الا ان تقود الإنسان الى ذلك اعتباراته العقلائية.

ومن هنا فما الذي يقودنا للالزام؟ يطرح هنا فكرة الحاكمية الالهية للعالم، وفكرة الخالقية والمنعمية، وفكرة المالكية الالهية للعالم ويناقشها بانها جميعاً تتحرك في اطار الاعتبارات، فالتشكيك اذن ينصب على عنصر الالزام الالهي.

والحقيقة ان كل تلك الافكار تعود الى فكرة اعلى منها هي فكرة المولوية. فاللّه تعالى هو المولى الحقيقي للإنسان، والإنسان بالتعبير الديني هو العبد المحض لهذا المولى الحقيقي ويكمن سيره التكاملي في عبوديته التكاملية، ولذا اطلق على الاعمال التي تنظم مظاهر هذه العلاقة اسم (العبادات).

وينطلق الالزام في مقام المولوية من حكم العقل القطعي الالزامي (وهو من اهم الاعتبارات العقلائية) بلزوم طاعة المولى الحقيقي والعمل باوامره المعلومة واستحقاق الثواب والعقاب على اساس من هذه الطاعة، وقد ذهب بعض العلماء الى ان احتمال ارادة المولى الحقيقي ـ ايضاً ـ ملزم للطاعة لدى العقل، ولا يحتاج الامر الى التحقق قطعاً من صدور الامر الالهي. يقول الشهيد الصدر متحدثاً عن ان البحث عن الحجية هو بحث عن حدود المولوية:

(إن المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً)[1].

رابعاً: مما يردده الكتاب كثيراً مسألة استحالة ان يكون هناك نظام خالد، لان الظروف الزمانية المكانية متغيرة. فحتى لو جاء الامر الالهي بذلك فهو مستحيل ومخالف للمعايير العقلائية فيجب رفضه أو تأويله.

وهذا الإشكال معروف وقديم، ويكفي ان نشير الى ان الكتّاب الإسلاميين اجابوا عليه في بحوث مفصلة وخلاصة الرد عليه هو:

إن الجوانب الإنسانية ليست كلها متغيرة، وانما بعضها ثابت والآخر متغير؛ اما الجانب الثابت فيشمل مثلاً الجوانب الفطرية الثابتة في الإنسان، ومنها الثوابت الاخلاقية التي يؤكد عليها الكاتب، ومنها الحقائق الفيزياوية الكونية الثابتة ايضاً.

وعلاج هذه الجوانب يبقى ثابتاً.

---

(١) دروس في علم الأصول: الحلقة الثالثة، ص ٣٣٦.

اما الجوانب المتغيرة فيجب مواجهتها بعناصر مرنة (هي بدورها الكلي تشكل قواعد ثابتة) وللإسلام تخطيطه الواسع في هذا المجال يشمل:

أ ـ الايمان بتقسيم الاحكام الى اولية وثانوية وحكومية.

ب ـ تعيين المجالات المتطورة وتعيين دور الحاكم في ملئها مع ملاحظة اختلاف الظروف الزمانية والمكانية.

ج ـ اعطاء بعض القواعد الثابتة التي تتغير مصاديقها بتغير الظروف من قبيل قاعدة (منع الاسراف) و(اعداد القوة) و(ضرورة العمل على رفع المستوى المعاشي للافراد للوصول بهم الى حد الغنى) وامثال ذلك.

د ـ فتح باب الاجتهاد لاستيعاب مختلف الظروف في اطر معينة ثابتة.

وبهذا نؤمن ان فكرة استحالة خلود النظام وهي من الافكار الاساسية في الكتاب فكرة باطلة، وليس للتفصيل هنا مجال.

خامساً: هذا وهناك مجالات كثيرة للنقد نعرض عنها ولكن نشير الى انه يستند الى النصوص المسيحية المحرفة ليؤكد انها لا تتدخل في الحياة الاجتماعية، ويعتبر ذلك نقضاً على تدخل الإسلام في هذه الحياة باعتبار ان الإسلام يشمل كل الاديان التوحيدية، فلماذا نجد هذا الامر في المسيحية ولا نجده في الإسلام؟ والحقيقة هي ان الاديان كلها تتدخل في الحياة الاجتماعية وتصوغها، فطبيعة الدين ذلك، وحتى المسيحية المحرفة نجدها تنظم الحياة وان لم تصلنا كل النصوص الدالة على ذلك الا ان بعض نصوصها يؤكد ذلك.

وكذلك نشير الى ان فكرة تأثير الظروف على دعوة الرسول (ص) وانها دفعته للفكرة العالمية أو (الفكرة الاجتماعية) وامثال ذلك، هذه الفكرة تتناقض مع ما آمنا به سلفاً من نبوة النبي (ص) وقدسية الوحي، والغريب ان نجد بعض المدعين للإسلام يستجيبون لمثل هذه التشكيكات من قبيل (الدكتور سروش في إيران) في مقاله المعروف عن (الصراطات المستقيمة). وكذلك نشير الى فكرة (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) التي اعتبرها تحصيل حاصل، مؤكدين ان الفهم العام لها يختلف تماماً عما فهمه هو. فهذا النظام هو نظام الإشراف على عملية تطبيق الشريعة الإسلامية ومقاصدها على الصعيد الفردي والاجتماعي وليست الرقابة الاجتماعية مما يكن ان يوصف بانه تحصيل حاصل إلا ان يفسر المعروف بالمعايير الاخلاقية وتكون الجملة لديه (علينا الالتزام بما علينا الالتزام به)، كلا، فالقاعدة هي إلزام الافراد والجماعات بواجباتها الدينية وليست كما يتصور.

«٣»

حقوق الإنسان

بين الاعلانين الإسلامي والعالمي والدستور الإسلامي الإيراني

وبحثنا هذا سيقع ـ بعونه تعالى ـ في ثلاثة اقسام:

ـ القسم الاول: حقوق الإنسان وتطور مفهومها

ـ القسم الثاني: مقارنة بين الاعلانين العالمي والإسلامي لحقوق الإنسان

ـ القسم الثالث: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق

حقوق الإنسان وتطور مفهومها

لكي نتجنّب الإبهام في الحديث، لابدّ أن تتّضح تعاريف كلّ مصطلح نطرحه، وهذا المعنى يتعمّق أكثر عندما نتحدّث بلغة قانونية، وبتأكيد أكثر عندما نريد له أن يطبّق على المستوى العالمي.

العلاقة بين المسالتين الفلسفيّة والاجتماعيّة:

والغريب حقاً لمن يستعرض مفاهيم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنّه يجد استعمالا لكثير من المصطلحات دون توضيح لحقيقة القصد فيها.

فما هو الحق؟ ومن هو الإنسان الذي نتحدّث عنه؟

وما هي الحيثيّة الذاتيّة للإنسان؟

وما المقصود بالعائلة الإنسانية، والأُخوّة، والتساوي، والعلاقات الودّية، والروح الإنسانيّة، وأمثال ذلك؟

ويتجلّى لنا الإبهام أكثر عندما نلاحظ أنّ هذا الإعلان العالمي أُريد له أن يطرح بمنأى عن المسألة العقائديّة، أو فلنعبّر عنها (بالمسألة الفلسفيّة) أي موضوع تحديد الموقف من الكون والحياة والإنسان؛ وذلك تأثّراً بالاتجاه الرأسمالي الذي يطرح أفكاره الاجتماعية بعيداً عن المسألة الفلسفيّة، مدّعياً أن لا علاقة بينهما، في حين أننا نعتقد

بكل تأكيد أنّ العلاقة بينهما منطقيّة.

وعندما نراجع نصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نجده يتناسى هذه المسألة تماماً على الرغم من أنّه يتحدّث عن المصطلحات التي أشرنا إليها.

وسنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا الموضوع في محلّه الخاص.

وعلى أيّ حال فينبغي أن نعرف أولا ما هو الحق؟ وما هو الإنسان؟ حتى نسير بشكل منطقي لمعرفة ما حدث من تطوّر في مجال حقوق الإنسان.

الحــقّ:

وعندما نعود إلى جذور هذا المصطلح نجده يعني الثبوت الذي لايقبل التغيير حين الاستعمال في الأقل.

فالله تعالى هو الحق، ولايمكن تصوّر التغيير فيه جلّ وعلا، والخبر المطابق للواقع حق حين الإخبار، ولامعنى لتصوّر التغيير في الحقيقة هذه رغم ادّعاءات (النسبيين) الواهية، وهذا معنى واقعي لامعنى للاعتبار الذهني أو التشريعي فيه.

ولكن على هذا الغرار انتُزع مفهوم اعتباري وثبوت اعتباري وأُطلق عليه هذا اللفظ، واستعمل في مجال العلاقات الاجتماعية والسلوك الفردي كحقّ الحريّة.

فالحقوق الاجتماعية على هذا لابدّ وأن تتوفر على عنصرين:

الأول: نشوؤها من حالة واقعيّة (تركيب تكويني، مصلحة واقعيّة).

الثاني: توافق واعتبار شرعي أو عرفي لها كي تنتظم الحياة الاجتماعية.

وربّما أمكن أن يقال: إنّ العنصر الأول بنفسه كاف في ثبوت الحقّ، إلاّ أنّ الانعكاس الاجتماعي يتطلّب بطبيعة الحال العنصر الثاني. فالحقّ إذن حاجة ثابتة بشكل طبيعي وأكّدها وحوّلها الاعتبار إلى حالة قانونيّة.

الإنسان:

أما الإنسان فإننا لانستطيع أن ننظر إليه كموجود مادي بحت تصوغه الطبيعة وتشكّله البيئة الاجتماعيّة بكل ما فيه. فكل ما يتضمّنه المعنى الإنساني إنْ هو إلاّ الانعكاسات الاجتماعية كما يقول (دوركهايم) أو الصياغة العقدية كما يؤكّدها (فرويد) أو المحصول الاجتماعي كما يصوره (ماركس) أو الوجودات الذهنية كما ينقل عن (باركلي) أو ما الى ذلك من تصوّرات مادية.

إنّ مثل هذا الموجود لايمكن الحديث عن حقوقه، وهل هناك مجال للحديث عن

حقوق الحديد والخشب والماء؟

إذن علينا قبل كل شيء أن نتصوّر الإنسان موجوداً متميزاً عن غيره من الأشياء يتمتّع بمخزون خاص ودوافع ذاتيّة معينة تتطلّب بذاتها وفي حدّ نفسها مسيرة وظروفاً معينة، وتنشد مراحل تكاملية على أساس من مخطّط مسبق، وحينئذ يمكن تصوّر بعض (الثبوتات) = (الحقوق) لمثل هذا الموجود.

وبتعبير مختصر علينا أن نؤمن بنظرية (الفطرة الإنسانيّة) أولا، ثمّ نتحدّث عن حقوق الإنسان، والعدالة والحرية، والكرامة، والتساوي والروح الإنسانيّة وأمثال ذلك.

وإلاّ فما معنى الحديث عن هذه المفاهيم إذا لم نؤمن بالفطرة بمعناها الإسلامي السامي الشامل للإدراكات البديهيّة، والتوجيهات العملية الخلقية، والدوافع التكاملية؟

(فيجب إذن أن يكون هناك خط فطري وإطار خاص بالإنسان إذا تجاوزه لم يعد إنساناً، حتى تكون هناك تربية، وحتى يصدق التعبير المعروف «اغتراب الإنسان عن ذاته»)[1].

وعليه: فالإنسان الذي يمكن أن نتصوّر له حقوقاً هو الموجود الذي يمتلك بطبيعته عناصر فطرية تولد معه وتبقى معه، وهي تتطلّب ـ في الواقع ـ مسيرة معيّنة إذا خرج عنها خرج عن (الصفة الإنسانيّة).

(وَلا تَكونوا كَالّذينَ نَسوا الله فأنساهُمْ أنفُسَهُمْ أُولئِكَ هُمُ الفاسِقون)[2] **(أُولئِكَ كَالأنعامِ بَلْ هُمْ أضَلّ)**[3].

وإذا عومل معاملة تخالف فطرته كانت تلك الممارسة ممارسة لا إنسانيّة.

وفرعون حين استضعف قومه وأفقدهم حقوقهم خرجوا عن حالتهم الإنسانية وعادوا فاسقين **(فاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فأطاعُوهُ إنّهُمْ كانوا قَوْماً فاسِقين)**[4].

---

(١) في الطريق الى الله للكاتب.

(٢) الحشر: ١٩.

(٣) الأعراف: ١٧٩.

(٤) الزخرف: ٥٤.

إذن يجب أن يكون للإنسان وزنه الطبيعي وبالتالي حقوقه الطبيعية، وأي استخفاف بها يعد ممارسة لا إنسانيّة.

هذا هو الإنسان كما نعرفه، ولايمكن لأيّ لائحة أو إعلان منطقي أن يتحدث عن حقوقه إن لم يقبل هذا التعريف.

حقوق لايعرفها الفكر المادي مطلقاً

على ضوء ما تقدّم نعرف أنّ حقوق الإنسان هي الحالات الطبيعيّة التي يحتاجها الإنسان بطبيعته وفطرته لكي يطوي مسير تكامله الفطري.

وعلى هذا الأساس نعتقد أنّ حقوق الإنسان تتجاوز كلّ ما قيل وطرح من حقوق إلى أُمور أُخرى نستطيع أن نعبّر عنها بـ(حقّ التعبّد والتديّن) و(حق الرعاية الخلقية)، بل و(حق الوصول الى الدين القيّم)، وأمثال ذلك.

وهذا الحق هو مبنى البحث الديني المهم في مجال الحاجة الى الأنبياء، وأنّ الدين لطف بالإنسان، وأنّ الله تعالى هو منبع اللطف والرحمة، مما يؤدّي للقول بوجوب بعثة الأنبياء وجوباً لطفياً. ولن نطيل الحديث في هذا المجال بل نتركه الى مظانّه.

ولكن من المناسب التعرض الى بعض الحالات الطبيعية التي يحتاجها الإنسان بطبيعته لكي يطوي مسيرته التكاملية، ويمكن ان نلخصها بالحاجات المادية، والحاجات العقلية، والحاجات الاخلاقية، والحاجات التشريعية الحضارية:

أ ـــ الحاجات المادية:

وتشمل الاحتياجات الطبيعية للتغذية والأمن واللباس والتأمين الصحي والمأوى وكل ما يبقي الإنسان فرداً نشطاً حياً في المجتمع، كما تتضمن كل ما يتطلبه الإنسان من إشباع للحاجات الجنسية والميول التناسلية ورعاية الطفولة والأُمومة وامثال ذلك مما يبقي النسل البشري حياً فعالاً.

ب ـــ الحاجات العقلية المعنوية:

وتتضمن الحاجة الى الحرية الفكرية والتنمية العقلية والتأمّل الحر في الكون، وتنمية

الحس الفلسفي، وتقوية المنطق في تصور الأشياء، كل ذلك حاجة إنسانية أصيلة لايمكن ان تنكر.

ج ــ الحاجات الاخلاقية:

وهي اتجاهات وميول طبيعية في الوجود الإنساني تتطلب اشباعات مناسبة، فالحاجة الى التربية الواقعية، وتوفير الجو المناسب لنمو الحس الجمالي والاخلاقي ونفي كل ما لاينسجم والصفاء الفطري وتوفير جو الرحمة والعطف، وبالتالي توفير كل ما هو إنساني انما يعبر عن حاجة فطرية أصيلة، ومن هذه النزعات الاخلاقية بلا ريب نزعته نحو التدين تجاه خالقه الوحيد.

د ــ الحاجة التشريعية الحضارية:

وتعنى حاجة الإنسان لتشكيل المجتمع وما يتطلبه هذا التشكيل من تشريع عملي مؤقت أو حضاري مستمر، وبالتالي حاجته للوصول الى أدق السبل لتحقيق النزعة الفطرية نحو السعادة، وهذا يتطلب إشباع حاجته التشريعية بأفضل السبل.

ملاكات تشخيص الحقوق الإنسانيّة:

طرحت أو ربّما تطرح في هذا المجال معايير وملاكات من قبيل: (العرف والعقلاء، القانون والدين، المصلحة والمفسدة، اللذة والألم، العواطف والعقل، مقتضيات العدالة، وما الى ذلك).

وهذه الأُمور إمّا أن تكون مصادر للحق أو تكون من الكواشف عنه، أو من اللوازم له، أو غير ذلك. وعلى أي حال، فيجب قبل تعيين الملاك لتشخيص كون هذا الأمر حقّاً إنسانيّاً أو عدمه، أن نلاحظ الأمرين التاليين:

أولا: ما أشرنا إليه من معنى الحق ومعنى الإنسان، ونوازعه وحاجاته الأصيلة.

ثانياً: أن نرجع الى مقياس يتوفّر لدى الإنسان بغضّ النظر عن تلوّنه بالأشكال والطبائع الاجتماعية، وإلاّ لفقدنا صفة التعميم والشمول التي هي مقتضى طبيعة كون الحق إنسانيّاً محضاً.

فما هو إذن هذا المقياس الذي يكشف عن الحاجة الطبيعية الثابتة للموجود الإنساني المتكامل على طريق الفطرة؟

إننا لانجد أمامنا إلاّ الوجدان المتوفّر عند كل إنسان بذاته، وذلك بمعناه الأعمّ من الوجدان الفكري والوجدان الأخلاقي.

بل إننا حتى لو اقتصرنا على الوجدان الأخلاقي المتوفّر في أيّ إنسان استطعنا أن نكتشف اُصول الحقوق الإنسانيّة إجمالا بلاريب. ولا بأس بعد ذلك من حصول الاختلاف في المصاديق والتطبيقات، وسنرى أنّ الوجدان نفسه يقودنا إلى وسيلة للوثوق بصحة المصاديق هذه، مما يمنحنا الصورة التفصيليّة لهذه الحقوق. وإذا عدونا الوجدان فإننا لن نجد أمامنا معياراً لا لمعرفة الحقوق فحسب بل لأي إيمان بأيّة معرفة إنسانيّة، وحينئذ نتصوّر الإنسان حبيس ذاته على الصورة التي أرادها له (باركلي). إنّ الإنسان بلا وجدان (بالمعنى الأعمّ) يفقد أي صبغة إنسانيّة فهو الخشب بعينه ولا حقوق للخشب.

ولكن ما هو الوجدان نفسه؟ ربما لانستطيع أن نعرّف الوجدان، لا لخفائه بل لوضوحه، إنّه الحقيقة التي نتعامل معها ولانستطيع أن نستدلّ عليها إلاّ بها، ومن أنكر الوجدان وحكمه فلن نقدر على إقناعه مطلقاً.

فبالوجدان نصل الى ما نقطع به من أحكام عقلية تشكّل اُسساً لمعرفتنا كلّها، وبه أيضاً نصل الى ما نؤمن به جميعاً من حسن في الأفعال وقبح فيها، لتبنى عليها كل البنى الأخلاقية والاجتماعية.

وربّما انطلق هؤلاء الذين كتبوا الإعلان العالمي من منطلقات وجدانية فطرية دون أن يشعروا، رغم أنّهم فصلوا قضية الحقوق عن قضية الإيمان بالوجدان ومقتضياته، فالوجدان هو الذي يؤكّد حسن العدل وقبح الظلم، والوجدان هو الذي يؤكّد حق الحياة وحق الحرية وحق الكرامة الإنسانية، وهو الذي يؤكّد التساوي بين الاجناس باعتبارها الإنساني، وهكذا حقوق الاُمومة، والحقوق الجنسية وغيرها.

أمّا كيفيّة الوصول إلى المصاديق التفصيليّة للحقوق فلانجد لها إلاّ سبيلين:

الأول: الاستقراء الكامل للسلوكات الإنسانيّة وطرح كلّ الطوارئ واكتشاف المشتركات رغم اختلاف الظروف، وهو مقياس ناقص، ربّما لايمكن تحقّقه كعملية واقعية، كما ربّما لايمكن الوصول ـ لو أمكن تطبيقه ـ إلى نتائج كثيرة.

الثاني: الدين باعتبار الوجدان دليلا على اُسسه التصوّرية من خلال القدرة العقلية التي تقود الإنسان الى اكتشاف سرّ هذا النظام الكوني الرائع والوجود المطلق الكامل

الذي خلق هذا الكون. هذا الوجود الغني بذاته والعليم الحيّ اللطيف وهو بمقتضى لطفه يرسل أنبياءه بالدين ليوضّحوا للبشريّة الصورة التفصيليّة لحقوقها الفردية والاجتماعية ويكشفوا المنهج الأفضل للسير على طريق التكامل.

فإمّا الإيمان بالدين، أو الاكتفاء بتلك الصورة الإجمالية الناقصة التي هي بدورها وليدة الإيمان بنظرية الفطرة الإنسانية، فإذا أنكرها أحد لم يكن من المنطقي له أن يتحدّث عن حق وخلق إنساني، كما مرّ بنا سابقاً.

اللمحات الإنسانيّة الحقوقيّة عبر التاريخ:

ويمكننا أن نجزم بحق بأن الوجدان الإنساني أولا، ثمّ العامل الديني الواسع الأبعاد في التأثير التاريخي ثانياً، تركا أثرهما على مسيرة الحقوق الإنسانيّة وحتى على مستوى الأساطير. يقول العلاّمة الجعفري في كتابه القيم بهذا الصدد:

(من البديهي أنّ هدف إصلاح العلاقات الإنسانيّة... يشكّل احتراماً عملياً لبيان مواد الحقوق العالمية للإنسان في ذهن الأفراد المتقدمين فكرياً باستمرار... وعلى هذا الأساس نشاهد بعض العبارات والمواد المختلفة باعتبارها أخلاقاً أو حقوقاً أو عناصر ثقافية بين الشعوب والأقوام المختلفة)[1].

ويقول جورج ساباين: (وبشكل عام فإن اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد قالوا بأن حقوق الطبيعة خالدة وغير متغيرة، في حين أن أوضاع الإنسان وأحواله متغيرة، فإذا استطعنا اكتشاف هذا القانون الثابت وغير المتغير وحققنا الانسجام بينه وبين الحياة الإنسانية، فإن الحياة البشرية سوف تصبح إلى حد ما منطقية وعقلانية، وسوف تقلّ الشرور والمفاسد، فمرتبة الكمال الإنساني هي أن تتبع القانون الطبيعي الثابت. ويمكن تلخيص هدف هذه الفلسفة في الجملة التالية: البحث عن الثبات بين المتغيرات، والوحدة بين المتنوعات)[2].

وإذا ما تتبعنا آراء الفلاسفة والمؤرّخين والشعراء عبر التاريخ لحنا الكثير من العبارات المعبّرة عن هذا التأثير الوجداني العميم.

---

(١) الحقوق الإسلامية العالمية: ١٦.

(٢) تاريخ الفلسفة السياسية: ج١، ص٧٧.

هذا هو سيسرون الفيلسوف (٤٣ ـ ١٠٦ م) يؤكد أن الحقوق لاتقوم على أساس التصور والظن، بل إن العدالة الطبيعية الثابتة واللازمة تقوم على أساس من الوجدان الإنساني.[١]

وهنا نذكر بأن مؤرّخي الحقوق وتطوّرها يعبرون المرحلة الإسلامية في خطوة طويلة حتى يبلغوا القرن الثامن عشر، حيث صدر الاعلان الفرنسي العالمي لحقوق الإنسان في ٢٨ اغسطس ١٧٨٩م والذي عاد جزءاً من الدستور الفرنسي في ٣ سبتمبر ١٧٩١م، غافلين أو متغافلين عن أن الإسلام باشراقه على العالم قدّم أروع لائحة تفصيلية لحقوق الإنسان من خلال تعليمات القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، وهو ما شكل لحد الآن أساساً قانونياً لكل أنماط الممارسات الإنسانية للمسلمين عبر التاريخ. أما الاعلان الإسلامي الذي صدر مؤخّراً فما هو إلاّ محاولة جيّدة لكتابة هذه الحقوق المعلنة بالشكل المتعارف اليوم.

وإلاّ فإن الآيات التالية مثلا هي إعلان قانوني تاريخي لحقوق إنسانية ثابتة:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ﴾[٢]. **﴿يا أيُّها النّاسُ إنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَر وأُنثى وَجَعَلْناكُمْ شعُوباً وَقَبائِلَ لِتعارَفوا إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَ الله أتْقاكُم﴾**[٣]. **﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيرِ نَفس أو فَسَاد في الأرضِ فَكأنّما قَتَلَ النّاسَ جَميعاً وَمَنْ أحْياهَا فكأنّما أحْيا النّاسَ جَميعاً﴾**[٤].

وغير ذلك، من النصوص الشريفة الواردة عن الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الطاهرين مما ترك أثره في مجال الفكر الإسلامي صوراً رائعة.[٥]

إلاّ أننا إذا أردنا أن ندرس سير الفكر الحقوقي المتأخر فإن الاعلان الفرنسي ـ رغم استفادته من الاعلان الحقوقي الانجليزي الصادر في نفس العام، وإعلان الاستقلال

---

(١) جورج دل وكيو في تاريخ فلسفة الحقوق: ٦٧.

(٢) الإسراء: ٧٠.

(٣) الحجرات: ١٣.

(٤) المائدة: ٣٢.

(٥) تراجع رسالة الحقوق للإمام زين العابدين علي بن الحسين (ع).

لثلاث عشرة مستعمرة أميركية الصادر قبله بثلاثة عشر عاماً ـ قد استطاع أن يقدّم لائحة متقدّمة جدّاً في هذا المضمار، حيث طرح في مادته الاولى حق الحرية والمساواة، وفي الثانية حقّ الحرية والملكية، والأمن والدفاع ضد الظلم، وفي الثالثة منح الشعب حقوقه في الحاكمية، وفي الرابعة أكّد الحرية الشخصية غير المعتدية على حريات الآخرين، وفي الخامسة منح القانون حق منع الضرر، وفي السادسة أكّد حق الاشتراك في صياغة القانون لكل الافراد، وفي السابعة أكّد المساواة أمام القانون وحيازة الوظائف، وفي الثامنة قرّر أن لا عقوبة دونما قانون، وفي التاسعة أكّد فكرة: المتّهم بريء حتى تثبت إدانته، وفي العاشرة طرح حرّية العقيدة، وفي الحادية عشرة قرّر حرية البيان، وفي الثانية عشرة قرّر فكرة ضمان الحقوق بتشكيل قوة مسلحة، وفي الثالثة عشرة أجاز أخذ الضرائب لتأمين هذا التشكيل، وفي الرابعة عشرة أعطى للناس حق الاشراف على الضرائب، وفي الخامسة عشرة أعطى المجتمع حق الاشراف على الموظفين، وفي السادسة عشرة اعتبر المجتمعات التي لاتقبل حقوق الإنسان وانفصال القوى الحاكمة عن بعضها مجتمعات لا دستور لها، وأخيراً قرّر في المادة السابعة عشرة عدم جواز سلب الملكية إلاّ للمصلحة العامة.

وهكذا جاء هذا الاعلان المهم ليشكل قانوناً تقتبسه الدول الأُخرى شيئاً فشيئاً.

واستمرّت التحولات حتى تمّت الموافقة في الامم المتحدة على الاعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ م بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، إذ وقّع عليها ٤٨ عضواً، وامتنعت عن التصويت الأقطار الشيوعية (روسيا، روسيا البيضاء، اوكرانيا، تشيكوسلوفاكيا، يوغسلافيا وبولندا) وأفريقيا الجنوبية والسعودية. وطبعاً كانت الدوافع لدى هذه الاقطار مختلفة.

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

لّما كان التعرّف على الحيثية الذاتية لكل أعضاء العائلة البشرية والحقوق المتساوية وعدم إمكان إسقاطها يشكل أساساً للحرية والعدالة والسلام في العالم،

وانطلاقاً من أن عدم الاعتراف بالحقوق الإنسانية وتحقيرها قد آل إلى وقوع أعمال وحشية، مما أدّى بالروح الإنسانية إلى العصيان؛ وبدؤ عالم يتحرر فيه أفراد الإنسان من أيّ قيد على التعبير والعقيدة وأيّ خوف من الفقر والحرمان وذلك أسمى الآمل البشرية،

ولّما كانت الحقوق الإنسانية في الأساس يجب أن تصان عبر تنفيذ القانون لئلاّ يضطر الإنسان للنهضة باعتبارها آخر علاج ضد الظلم والضغط،

وباعتبار أنه وبطبيعة الحال يجب تشجيع العلاقات الودّية بين الشعوب،

ولما كانت شعوب الامم المتحدة قد أعلنت من جديد إيمانها بالحقوق الاساسية للإنسان،

والمقام والقيمة الفردية للإنسان، وتساوي حقوق الرجل والمرأة في الاعلان، وصمّمت بعزم راسخ على دعم التقدم الاجتماعي، وإيجاد وضع حياتي أفضل في بيئة أكثر حرية،

ولما كانت كل الدول قد تعهّدت بتأمين الاحترام العالمي والرعاية الواقعية لحقوق الإنسان والحريات الاساسية بالتعاون مع منظمة الامم المتحدة،

وحيث أن حسن التفاهم المشترك بالنسبة لهذه الحقوق والحريات يمتلك كل الاهمية في التنفيذ الكامل لهذا الالتزام،

فإن الجمعية العامة تعتبر هذا الاعلان لحقوق الإنسان هدفاً سامياً مشتركاً لكل الناس وكل الشعوب، ليأخذ كل الافراد وكل أركان المجتمع هذا الاعلان بعين الاعتبار دائماً، ويجاهدوا في سبيل توسيع احترام هذه الحقوق والحريات من خلال التعليم والتربية، ويؤمّنوا الاعتراف والتنفيذ الواقعي والحياتي لها عبر كل الاساليب التدريجية الوطنية والدولية، سواء بين نفس الشعوب العضوة أو بين شعوب الاقطار التي تقع تحت نفوذها:

م١: يولد كل أبناء البشر أحراراً وهم متساوون من حيث الكرامة والحقوق، والكل يملكون عقلا ووجداناً، وعليهم أن يتعاملوا مع بعضهم البعض بروح الأُخوّة.

م٢:

أ: لكل إنسان الحق ـ دونما تمييز خصوصاً من حيث القومية أو اللون، أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الاعتقاد السياسي أو أية عقيدة أُخرى، وكذلك من حيث الجنسية والوضع الاجتماعي والثروة والولادة أو أية موقعية أُخرى ـ في التمتّع بكل الحقوق والحريات المذكورة في هذا الاعلان.

ب ـ بالاضافة لما سبق فإنه لن يتمّ أيّ تمايز يبتني على الوضع السياسي أو الاداري أو القضائي أو الدولي للبلد أو الارض التي ينتسب إليها الشخص، سواء أكان هذا البلد مستقلا أو تحت الحماية أو لا يملك حكماً ذاتياً أو كانت حاكميته محدودة بشكل من الاشكال.

م٣: لكل أحد حق الحياة، والحرية والأمن الشخصي.

م٤: لا يمكن استعباد أحد، والتعامل ببيع وشراء العبيد ممنوع.

م٥: لا يمكن تعذيب أي أحد أو معاقبته أو معاملته معاملة ظالمة أو مخالفة للإنسانية وللشؤون البشرية أو محقّرة له.

م٦: لكل أحد الحق في التمتّع أمام القانون بالشخصية الحقوقية له في كل مكان باعتباره إنساناً.

م٧: الكل متساوون أمام القانون ولهم الحق دونما تمييز وبالتساوي أن يتمتّعوا بحماية القانون. ولكلّ الحق بالتساوي في التمتّع بالحماية القانونية في قبال أي تمييز ينقض هذا الاعلان، وضد أي تحريك لتحقيق هذا التمييز.

م٨: لكل أحد الحق في اللجوء الفعّال إلى المحاكم الوطنية في قبال تلك الاعمال التي يتم فيها الاعتداء على الحقوق الاساسية التي يقرّرها الدستور أو أي قانون آخر.

م٩: لايمكن توقيف أحد دونما سبب أو حبسه.

م١٠: لكل أحد الحق ـ وبالتساوي الكامل ـ أن يرفع دعواه إلى محكمة مستقلّة محايدة وبشكل منصف وعلني، ولمثل هذه المحكمة الحق في اتخاذ القرار حول حقوقه والتزاماته أو أي اتهام جزائي يتوجّه إليه.

م١١:

أـ كل متهم بريء حتى يثبت تقصيره قانوناً وفي دعوى عامّة تؤمّن فيها كل الضمانات اللازمة للدفاع.

ب ـ لا يمكن الحكم على أي أحد بارتكاب أو عدم ارتكاب عمل لا يعدّ حين الممارسة ـ بموجب الحقوق الوطنية أو الدولية ـ جرماً، ومن هنا فإنه لا يستحق جزاءً أكبر من ذلك الذي كان يستحقه أثناء ارتكاب العمل.

م١٢: يجب أن لا تتعرّض الحياة الشخصية، والشؤون العائلية، ومحل الاقامة، أو المكاتبات لأي تدخل، ولا يتعرض شرفه وسمعته لأي هجوم، ولكل أحد الحق في التمتّع بحماية القانون في قبال مثل هذه الأنماط من التدخّل والهجوم.

م١٣:

أـ لكل أحد الحق في التردد داخل أي قطر واختيار محل إقامته.

ب ـ لكل أحد الحق في ترك أي قطر ـ ومن ذلك قطره ـ أو العودة إليه.

م١٤:

أـ لكل أحد الحق في البحث عن مأوى له للخلاص من المتابعة والتعذيب والأذى، واللجوء الى الاقطار الاخرى.

ب ـ لايمكن الاستفادة من هذا الحق في الموارد التي تكون المتابعة فيها مبتنية على أساس من جريمة عامة أو غير سياسية أو سلوك مخالف لأُصول ومقاصد الامم المتحدة.

م ١٥:

أـ لكل أحد الحق في التمتّع بجنسيّته.

ب ـ لايمكن أن يسلب حق التمتّع بالجنسية أو يحرم من حق تغيير جنسيّته.

م١٦:

أـ لكل رجل وامرأة بالغين الحق في الزواج وتشكيل العائلة دونما تحديد عرقي أو قومي أو من حيث الجنسية أو الدين، ولكل منهما في الشؤون الزوجية حقوق مساوية طوال مدة الزواج وأثناء فسخه.

ب ـ يجب أن يتم الزواج برضا كامل وبحرية من قبل المرأة والرجل.

ج ـ العائلة ركن طبيعي وأساس للمجتمع ولها الحق في التمتّع بحماية المجتمع والدولة.

م١٧:

أـ لكل شخص حق التملّك مفرداً أو بشكل جماعي.

ب ـ لا يمكن حرمان أي أحد دونما سبب من حق الملكية.

م١٨: لكل أحد الحق في التمتّع بحرية الفكر، والوجدان والدين. وهذا الحق يشمل حرّية تغيير الدين أو العقيدة، وكذلك يتضمّن حرّية بيان العقيدة والايمان، وكذلك يشمل التعليمات الدينية وإقامة المراسم الدينية. ولكلٍّ التمتّع بهذه الحقوق منفرداً أو مشتركاً مع الآخرين بشكل خاص أو عام.

م١٩: لكل أحد الحق في حرية العقيدة والبيان، والحق المذكور يقتضي أن لا يعيش في قلق نتيجة اعتقاداته، وأن يكون حراً في الحصول على المعلومات والافكار وأخذها ونشرها بكل الوسائل الممكنة ودون أية ملاحظات جغرافية.

م٢٠:

أـ لكل أحد الحق في تشكيل الاجتماعات والجمعيات السلمية بكل حرية.

ب ـ لايمكن إجبار اي أحد على الاشتراك في أي اجتماع.

م٢١:

أـ لكل أحد الحق في المشاركة في الادارة العامة لقطره، سواء بشكل مباشر أو بواسطة مندوبين ينتخبهم بكل حرية.

ب ـ لكل أحد الحق ـ مع وحدة الظروف ـ في الحصول على الوظائف العامة.

ج ـ ارادة الشعب هي أساس ومنشأ قدرة الحكومة، وهذه الإرادة يجب أن تبرز من خلال الانتخابات التي تجري على أساس شريف وبشكل دوري. ويجب أن تتّم الانتخابات بشكل عمومي مع مراعاة لمبدأ المساواة وبالآراء المخفية أو نظير ذلك بحيث يتم تأمين حريّة الآراء.

م٢٢: لكل إنسان باعتباره عضواً في المجتمع حق الأمن الاجتماعي، وهو مجاز في الحصول بواسطة المساعي الوطنية أو التعاون الدولي على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يقتضيها مقامه وحرّية تكامله الشخصي، وذلك مع مراعاة

للتشكيلات الداخلية ومصادر كل قطر.

م٢٣:

أ ـ لكل أحد حق العمل، وله أن يختار عمله بكل حرية، وان يشترط لعمله ظروفاً منصفة ومقبولة، وأن يطلب الحماية مقابل العطالة.

ب ـ للكل الحق دونما تمييز في المطالبة بأجر مساو لقاء الأعمال المساوية.

ج ـ لكل إنسان يعمل بأجر منصف ومقبول، الحق في تأمين حياته وحياة عائلته بشكل ينسجم والشؤون الإنسانية وأن يكملها ـ في حالة اللزوم ـ بكل نوع من الوسائل الاخرى للحماية الاجتماعية.

د ـ لكل إنسان الحق في مجال الدفاع عن مصالحه في أن يشكّل اتحاداً مع الآخرين والاشتراك في النقابات والاتحادات الموجودة.

م٢٤: لكل أحد حق الاستراحة والاستجمام، وله بالخصوص التمتّع بتحديد ساعات العمل، والاستمتاع بالإجازات مع دفع رواتب تجاهها.

م٢٥:

أ ـ لكل أحد الحق في تأمين مستوى معيشي سالم ومرفّه له ولعائلته، من حيث الأكل والسكن والمراقبة الطبية والخدمات الاجتماعية اللازمة. وكذلك له الحق في التمتّع بظروف شريفة لحياته في حالة العطالة والمرض ونقص الاعضاء والترمّل والشيخوخة، وكل الموارد الأُخرى التي يفقد الإنسان معها ـ لأسباب خارجة عن اَرادته ـ وسائل تأمين معاشه.

ب ـ للأمّهات والاطفال الحق في التمتّع بالمساعدة والمراقبة الخاصة، وللاطفال ـ الذين يولدون بزواج أم لا ـ الحق في التمتع جميعاً بنوع من الحماية الاجتماعية.

م٢٦:

أ ـ لكل أحد الحق في التمتّع بحق التعليم والتربية، ويجب أن يكون التعليم والتربية ـ في الأقل إلى الحد الذي يتعلّق بالتعليمات الابتدائية والأساسية ـ مجانياً، والتعليم الابتدائي يجب أن يكون إجباريا، وتعليم الحرف يجب تعميمه، وأن يفتح التعليم العالي بظروف متساوية تماماً أمام الجميع ليمكنهم الاستفادة منه بمقتضى استعداداتهم.

ب ـ التعليم والتربية يجب أن يوجّه بحيث يوصل الشخصية الإنسانية لأي أحد إلى الحد الاكمل من النمو، ويقوّي من احترام الحقوق والحريات الإنسانية.

التعليم والتربية يجب أن يسهّل مبدأ حسن التفاهم والتضحية واحترام العقائد المخالفة والمحبّة بين كل الشعوب والمجتمعات القومية أو الدينية، وكذلك توسعة نشاطات الامم المتحدة في سبيل حفظ السلام.

جـ ـ للأب والأم الأولوية على الآخرين في اختيار نوع التعليم والتربية لابنائهما.

م٢٧:

أـ لكل أحد الحق في الاشتراك بحريّة في الحياة الثقافية الاجتماعية، والتمتّع بالفنون، والاسهام في التقدّم العلمي وثماره.

ب ـ لكل أحد الحق في حماية المنافع المعنوية والمادية لأعماله العلمية والثقافية والفنية.

م٢٨: لكل أحد الحق في تأمين النظام الذي يحقق من الوجهة الاجتماعية والدولية الحقوق والحريات المذكورة في هذا الاعلان ويطبقه في حياته.

م٢٩:

أـ كل فرد مسؤول في قبال المجتمع الذي ييسّر نمو شخصيته بشكل حرّ وكامل.

ب ـ كل فرد في مجال الحقوق والتمتّع بالحريات لاتحدّه الاّ الحدود التي يضعها القانون لتأمين الاعتراف بحريّات الآخرين والاعتراف بها، وبالتالي رعاية المقتضيات الاخلاقية الصحيحة، والنظام العام والرفاه الاجتماعي الشامل في اطار مجتمع ديمقراطي.

ج ـ لايمكن تنفيذ هذه الحقوق والحريات في اي مورد يخالف مقاصد ومبادئ الامم المتحدة.

م٣٠: لايمكن تفسير أي من مقرّرات هذا الاعلان بشكل يتضمّن حقاً لحكومة أو مجموعة أو فرد يستطيع بموجبه أن يسلب الحقوق والحريّات المتضمّنة في هذا الاعلان أو يغيّرها.

* * *

نص الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان[1]

﴿يا أيّها النّاسُ إنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثى وجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتعارَفُوا إنّ أكْـرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أتْقَاكُم﴾. (قرآن كريم).

إنّ الدول الأعضاء في منظّمة المؤتمر الإسلامي، إيماناً منها بالله ربّ العالمين خالق كلّ شيء، وواهب كلّ النعم، الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وكرّمه وجعله في الأرض خليفة، ووكّل إليه عمارتها وإصلاحها، وحمّله أمانة التكاليف الإلهيّة وسخّر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً،

وتصديقاً برسالة محمّد (صلى الله عليه وآله) الذي أرسله الله بالهدى ودين الحقّ رحمة للعالمين ومحرّراً للمستعبدين ومحطّماً للطواغيت والمستكبرين، والذي أعلن المساواة بين البشر كافّة ـ فلا فضل لأحد على أحد إلاّ بالتقوى ـ وألغى الفوارق والكراهيّة بين الناس، الذين خلقهم الله من نفس واحدة،

وانطلاقاً من عقيدة التوحيد الخالص التي قام عليها بناء الإسلام، والتي دعت البشر كافّة ألاّ يعبدوا إلاّ الله ولا يشركوا به شيئاً ولا يتّخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، والتي وضعت الأساس الحقيقي لحرية البشر المسؤولة وكرامتهم الخالدة، من المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال والنسل، وما امتازت به من الشمول والوسطيّة في كلّ مواقفها وأحكامها، فمزجت بين الروح والمادّة وأخذت بين العقل والقلب،

وتأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأُمّة الإسلاميّة التي جعلها الله خير أُمّة أورثت البشريّة حضارة عالميّة متوازية ربطت الدنيا بالآخرة، وجمعت بين العلم والإيمان،

---

(١) بدأت فكرة هذا الاعلان رسمياً عام ١٩٧٩م حيث قرر المؤتمر الإسلامي العاشر لوزراء الخارجية تشكيل لجنة مشاورة من المتخصصين الإسلاميين لاعداد لائحة بحقوق الإنسان في الإسلام وقد احيلت على المؤتمر الحادي عشر والذي قام بدوره بإحالتها على لجنة قانونية، وعرض النص المعدل على مؤتمر القمة الثالث فأحاله الى لجنة أخرى. ووافق المؤتمر الرابع عشر للخارجية على المقدمة وأول مادة فيه، واحال باقي المواد على لجنة ثالثة وهكذا الى ان عقد اجتماع طهران في ديسمبر ١٩٨٩ برئاسة المؤلف وأعد الصيغة النهائية التي تمت الموافقة عليها في المؤتمر التاسع عشر في القاهرة.

وما يرجى أن تقوم به هذه الأُمّة اليوم لهداية البشريّة الحائرة بين التيّارات والمذاهب المتنافسة، وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة الماديّة المزمنة،

ومساهمة في الجهود البشرية المتعلّقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد، و تهدف إلى تأكيد حريّته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتّفق مع الشريعة الإسلاميّة،

وثقة منها بأنّ البشرية التي بلغت في مدارج العلم المادي شأواً بعيداً لاتزال وستبقى في حاجة ماسّة الى سند إيماني لحضارتها وإلى وازع ذاتي يحرس حقوقها،

وإيماناً بأنّ الحقوق الأساسيّة والحريّات العامّة في الإسلام جزء من دين المسلمين ـ لايملك أحدٌ بشكل مبدئي تعطيلها كلّياً أو جزئيّاً، أو خرقها أو تجاهلها ـ في أحكام إلهيّة تكليفيّة أنزل الله بها كتبه، وبعث بها خاتم رسله، وتمّ بها ما جاءت به الرسالات السماويّة، وأصبحت رعايتها عبادة وإهمالها أو العدول عنها منكراً في الدين، وكلّ إنسان مسؤول عنها بمفرده، والأُمّة مسؤولة عنها بالتضامن.

إنّ الدول الأعضاء في منظّمة المؤتمر الإسلامي تأسيساً على ذلك تعلن مايلي:

المادّة الأُولى:

أـ البشر جميعاً أُسرة واحدة جمعت بينهم العبوديّة لله والبنوّة لآدم، جميع النّاس متساوون في أصل التكليف والمسؤوليّة، دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللّغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات، وإنّ العقيدة الصحيحة هي الضمان لنموّ هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان.

ب ـ إنّ الخلق كلّهم عيال الله، وإن أحبّهم إليه أنفعهم لعياله، وإنّه لا فضلَ لأحد منهم على الآخر إلاّ بالتقوى والعمل الصالح.

المادّة الثانية:

أ ـ الحياة هبة الله وهي مكفولة لكلّ إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كلّ اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتض شرعي.

ب ـ يحرم اللجوء إلى وسائل تقضي بفناء الينبوع البشري.

ج ـ المحافظة على استمرار الحياة البشريّة إلى ما شاء الله واجب شرعي.
د ـ يجب أن تصان حرمة جنازة الإنسان وأن لا تنتهك، كما يحرم تشريحه إلاّ بمجوّز شرعي، وعلى الدول ضمان ذلك.

المادّة الثالثة:

أ ـ في حالة استعمال القوّة أو المنازعات المسلّحة لا يجوز قتل من لا مشاركة لهم في القتال كالشيخ والمرأة والطفل، وللجريح والمريض الحقّ في أن يداوى وللأسير أن يطعم ويؤوى ويكسى، ويحرم التمثيل بالقتلى، ويجوز تبادل الأسرى واجتماع الأسر التي فرّقتها ظروف القتال.
ب ـ لا يجوز قطع الشجر أو إتلاف الزرع والضرع أو تخريب المباني والمنشآت المدنيّة للعدو بقصف أو نسف أو غير ذلك.

المادّة الرابعة:

لكل إنسان حرمته والحفاظ على سمعته في حياته وبعد موته، وعلى الدولة والمجتمع حماية جثمانه ومدفنه.

المادّة الخامسة:

أـ الأُسرة هي الأساس في بناء المجتمع، والزواج أساس تكوينها وللرجال والنساء الحقّ في الزواج ولا تحول دون تمتّعهم بهذا الحقّ قيود منشؤها العرق أو اللون أو الجنسيّة.
ب ـ على المجتمع والدولة إزالة العوائق أمام الزواج وتيسير سبله وحماية الأُسرة ورعايتها.

المادّة السادسة:

أـ المرأة مساوية للرجل في الكرامة الإنسانيّة، ولها من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات، ولها شخصيّتها المدنيّة وذمّتها الماليّة المستقلّة وحقّ الاحتفاظ باسمها ونسبها.
ب ـ على الرجل عبء الإنفاق على الأُسرة ومسؤوليّة رعايتها.

المادّة السابعة :

أ- لكلّ طفل منذ ولادته حقٌّ على الأبوين والمجتمع والدولة في الحضانة والتربية والرعاية المادّية والعلمية والأدبيّة، كما تجب حماية الجنين والأُمّ وإعطاؤهما عناية خاصّة.

ب - للآباء ومن بحكمهم، الحقّ في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم، مع وجوب مراعاة مصلحتهم و مستقبلهم في ضوء القيم الأخلاقيّة والأحكام الشرعيّة.

ج - للأبوين على الأبناء حقوقهما وللأقارب حقٌ على ذويهم وفقاً لأحكام الشريعة.

المادّة الثامنة :

لكلّ إنسان التمتّع بأهليّته الشرعيّة من حيث الإلتزام، وإذا فقدت أهليّته أو انتقصت قام وليّه مقامه.

المادّة التاسعة :

أ - طلب العلم فريضة والتعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله ووسائله وضمان تنوّعه بما يحقّق مصلحة المجتمع، ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام وحقائق الكون وتسخيرها لخير البشريّة.

ب - من حقّ كلّ إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأُسرة والمدرسة والجامعة وأجهزة الإعلام وغيرها أن تعمل على تربية الإنسان دينيّاً ودنيويّاً تربية متكاملة ومتوازنة وتعزّز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها.

المادّة العاشرة:

لّما كان على الإنسان أن يتبع الإسلام دين الفطرة فإنّه لا تجوز ممارسة أي لون من الإكراه عليه كما لا يجوز استغلال فقره أو ضعفه أو جهله لتغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد.

المادّة الحادية عشرة:

أ ـ يولد الإنسان حرّاً وليس لأحد أن يستعبده أو يذلّه أو يقهره أو يستغلّه ولا عبوديّة لغير الله تعالى.

ب ـ الاستعمار بشتّى أنواعه باعتباره من أسوأ أنواع الاستعباد محرّم تحريماً مؤكّداً، وللشعوب التي تعانيه الحقّ الكامل للتحرّر منه وفي تقرير المصير، وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لها في كفاحها لتصفية كلّ أشكال الاستعمار أو الاحتلال، ولجميع الشعوب الحقّ في الاحتفاظ بشخصيّتها المستقلّة والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعيّة.

المادّة الثانية عشرة:

لكلّ إنسان الحقّ في إطار الشريعة بحريّة التنقّل، واختيار محلّ إقامته داخل بلاده أو خارجها، وله إذا اضطُهد حقّ اللجوء إلى بلد آخر، وعلى البلد الذي لجأ اليه أن يجيره حتّى يبلغه مأمنه مالم يكن سبب اللجوء اقتراف جريمة في نظر الشرع.

المادّة الثالثة عشرة:

العمل حق تكفله الدولة والمجتمع لكلّ قادر عليه، وللإنسان حريّة اختيار العمل اللائق به، ممّا تتحقّق به مصلحته و مصلحة المجتمع، وللعامل حقّه في الأمن والسلامة وفي الضمانات الاجتماعية الأُخرى كافّة، ولا يجوز تكليفه بما لا يطيقه، أو إكراهه، أو استغلاله، أو الإضرار به، وله ـ دون تمييز بين الذكر والأُنثى ـ أن يتقاضى أجراً عادلاً مقابل عمله دون تأخير، وله الإجازات والعلاوات والترقيات التي يستحقّها، وهو مطالب بالإخلاص والإتقان، و إذا اختلف العمّال و أصحاب العمل فعلى الدولة أن تتدخّل لفضّ النزاع ورفع الظلم وإقرار الحقّ والإلزام بالعدل دون تحيّز.

المادّة الرابعة عشرة:

للإنسان الحقّ في الكسب المشروع، دون احتكار أو غش أو إضرار بالنفس أو بالغير، والربا ممنوع مؤكّداً.

المادّة الخامسة عشرة:

أ- لكلّ إنسان الحقّ في التملّك بالطرق الشرعيّة، والتمتّع بحقوق الملكيّة بما لا يضرّ به أو بغيره من الأفراد أو المجتمع، ولا يجوز نزع الملكيّة، إلاّ لضرورات المنفعة العامّة ومقابل تعويض فوري وعادل.

ب ـ تحرم مصادرة الأموال وحجزها إلاّ بمقتض شرعي.

المادّة السادسة عشرة:

لكلّ إنسان الحقّ في الانتفاع بثمرات إنتاجه العملي أو الأدبي أو الفني أو التقني، وله الحقّ في حماية مصالحه الأدبيّة والماليّة الناشئة عنه، على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشريعة.

المادّة السابعة عشرة:

أ- لكلّ إنسان الحقّ أن يعيش في بيئة نظيفة من المفاسد والأوبئة الأخلاقية تمكّنه من بناء ذاته معنويّاً، وعلى المجتمع والدولة أن يوفّرا له هذا الحق.

ب ـ لكلّ إنسان على مجتمعه ودولته حقّ الرعاية الصحيّة والاجتماعيّة بتهيئة جميع المرافق العامّة التي يحتاج إليها في حدود الإمكانات المتاحة.

ج ـ تكفل الدولة لكلّ إنسان حقّه في عيش كريم يحقّق له تمام كفايته وكفاية من يعوله، ويشمل ذلك المأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسيّة.

المادّة الثامنة عشرة:

أ ـ لكلّ إنسان الحقّ في أن يعيش آمناً على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله.

ب ـ للإنسان الحقّ في الاستقلال بشؤون حياته الخاصّة في مسكنه وأُسرته وماله واتّصالاته، ولا يجوز التجسّس أو الرقابة عليه أو الإساءة إلى سمعته، وتجب حمايته من كل تدخّل تعسّفي.

ج ـ للمسكن حرمته في كلّ حال ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله أو بصورة غير مشروعة، ولا يجوز هدمه أو مصادرته أو تشريد أهله منه.

المادّة التاسعة عشرة:

أ ـ النّاس سواسية أمام الشرع يستوي في ذلك الحاكم والمحكوم.

ب ـ حقّ اللجوء إلى القضاء مكفول للجميع.

جـ ـ المسؤولية في أساسها شخصيّة.

د ـ لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بموجب أحكام الشريعة.

هـ ـ المتّهم بريء حتّى تثبت إدانته بمحاكمة عادلة تؤمّن فيها كلّ الضمانات الكفيلة بالدفاع عنه.

المادّة العشرون:

لايجوز القبض على إنسان أو تقييد حريّته أو نفيه أو عقابه بغير موجب شرعي، ولا يجوز تعريضه للتعذيب البدني أو النفسي أو لأي نوع من المعاملات المذلّة أو القاسية أو المنافية للكرامة الإنسانيّة، كما لايجوز إخضاع أي فرد للتجارب الطبيّة أو العلميّة إلاّ برضاه، وبشرط عدم تعرّض صحّته وحياته للخطر، كما لا يجوز سنّ القوانين الاستثنائيّة التي تخوّل ذلك للسلطات التنفيذيّة.

المادّة الحادية والعشرون:

أخذُ الإنسان رهينة محرّم بأيّ شكل من الأشكال ولأيّ هدف من الأهداف.

المادّة الثانية والعشرون:

أ ـ لكلّ إنسان الحقّ في التعبير بحريّة عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعيّة.

ب ـ لكلّ إنسان الحقّ في الدعوة إلى الخير والنهي عن المنكر وفقاً لضوابط الشريعة الإسلاميّة.

ج ـ الإعلام ضرورة حيويّة للمجتمع، ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرّض للمقدّسات وكرامة الأنبياء فيه، وممارسة كلّ ما من شأنه الإخلال بالقيم أو إصابة المجتمع بالتفكّك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد.

د ـ لا تجوز إثارة الكراهيّة القوميّة والمذهبيّة وكلّ ما يـؤدّي إلى التحـريض علـى التمييز العنصري بأشكاله كافّة.

المادّة الثالثة والعشرون:

أـ الولاية أمانة يحرم الاستبداد فيها وسوء استغلالها تحريماً مؤكّداً ضماناً للحقوق الأساسيّة للإنسان.

ب ـ لكلّ إنسان حقّ الاشتراك في إدارة الشؤون العامّة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كما أنّ له الحقّ في تقلّد الوظائف العامّة وفقاً لأحكام الشريعة.

المادّة الرابعة والعشرون:

كلّ الحقوق والحريّات المقرّرة في هذا الإعلان مقيّدة بأحكام الشريعة الإسلاميّة.

المادّة الخامسة والعشرون:

الشريعة الإسلاميّة هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد الإعلان.

* * *

قائمة بأهم الحقوق التي يعلنها الدستور الإسلامي في إيران

وهي كثيرة، نكتفي منها بما يلي:

م٣:

١ ـ الحق الاخلاقي

٢ ـ الحق الاعلامي

٣ ـ الحق في التربية والتعليم، والرياضة

٤ ـ حرية التحقيق

٥ ـ الحق في العمل ضد الاستعمار

٦ ـ الحق في العمل ضد الاستبداد

٧ ـ الحريات السياسية والاجتماعية

٨ ـ تقرير المصير

٩ ـ المساواة

١٠ ـ حق النظام الاداري

١١ ـ حق الدفاع

١٢ ـ حق الرفاهية ومنع الحرمان

١٣ ـ الاكتفاء الذاتي

١٤ ـ ضمان الحقوق القضائية للجميع نساءً ورجالاً

١٥ ـ ضمان تقويم الاخوة الإسلامية

١٦ ـ التعهد بحماية المسلمين والمستضعفين

م٦: حق الشعب في الانتخاب

م٧: تشكيل مجالس الشورى

م٨: حق الدعوة الى المعروف والنهي عن المنكر، وهي مسؤولية جماعية

م٩: الاستقلال والحرية ووحدة الاراضي مترابطة

م١٠: الاسرة وحدة اساسية والقوانين يجب أن تيسرها

م١١: المسلمون امة واحدة والوحدة الإسلامية هدف

م١٢: الحرية المذهبية

م١٣: الحرية الدينية

م١٤: التعامل الحسن مع غير المسلمين

م١٩: المساواة ونفي التمييز

م٢٠: الحماية متساوية

م ٢١: حقوق المرأة ـ التكاملية:

حقوق الام في كل المراحل ـ محكمة الاسرة ـ العلجزات ـ القيمومة

م٢٢: الحماية المعنوية للاشخاص

م٢٣: الحماية الفكرية

م٢٤: الحماية الصحفية

م٢٥: حماية الاتصالات

م٢٦: حق تشكيل الجمعيات

م٢٧: حق الاجتماعات والمسيرات

م٢٨: حق المهنة

م٢٩: حق الضمان الاجتماعي

م٣٠: حق التربية والتعليم المجاني

م٣١: حق المسكن

م٣٢: حماية الإنسان من الاعتقال

م٣٣: حماية الإنسان من التبعيد

م٣٤: حق التحاكم

م٣٥: حق المحاماة

م٣٦: لا جريمة الا بنص القانون (تحكيم القانون)

م٣٧: اصالة البراءة

م٣٨: الحماية من التعذيب

م٣٩: حماية الكرامة الإنسانية

م٤٠: حماية المصالح العامة

م٤١: حق التجنس للمواطنين

م٤٢: حق التجنس للاجانب

م٤٣: الحقوق الاقتصادية

١ ـ الحاجات الرئيسية

٢ ـ ظروف العمل

٣ ـ البرنامج الاقتصادي

٤ ـ حرية اختيار نوع العمل

٥ ـ منع الاضرار بالغير

٦ ـ منع الاسراف

٧ ـ الاستفادة من مختلف العلوم

٨ ـ منع السيطرة الاجنبية

٩ ـ زيادة الانتاج

م٤٤: حماية الملكية الفردية والاجتماعية والتعاونية

م٤٥: حماية الاموال العامة

م٤٦: حق امتلاك نتيجة الكسب المشروع

م٤٧: حق احترام الملكية الخاصة

م٤٨: المساواة في الانتفاع بمصادر الثروة

م٤٩: نفي الربا والرشوة والغصب...

م٥٠: حق حماية البيئة

م٥١: نفي الضرائب الا بقانون

م٦٩: حق اطلاع الشعب على سير عمل النواب

م٧٦: يحق للمجلس ان يحقق في جميع الشؤون

م٧٩: حضر فرض الاحكام العرفية الا في ظروف قاهرة

م٨٤: حق النواب في ابداء نظرهم

م٨٦: كذلك

م٨٩: الاستيضاح (طلب حجب الثقة عن المسؤولين)

م٩٠: حق استماع المجلس الى شكاوى المواطنين

م٩١: تشكيل مجالس شورى المدن والمحافظات

م١٠٧: يتساوى القائد مع كل الافراد امام القانون

م٥٤: التأكيد على سعادة الإنسان والاستقلال والحرية، ودعم نضال المستضعف

م٥٥: حق اللجوء

م٦٨: المحلفون يحضرون جلسات محاكمة مسؤول المطبوعات

م٧١: التعويض عن الاضرار بسبب المحاكمات

م٧٥: حرية النشر والاعلام

* * *

مقارنة بين حقوق الإنسان في الإسلام، والإعلان العالمي، والدستور الإسلامي الإيراني، والمبادئ التي بُنيت عليها

الحقوق	الإسلامي	العالمي	الإسلامي الإيراني
١- المساواة في أصل الكرامة الإنسانية	م١ ف أ	م١	في المواد المتنوعة مثل م ٣٩
٢- حق الفضل والكرامة المكتسب عبر العمل التكاملي والعقائدي	م١ ف أ وف ب	غير موجود مستقلاً، متضمن في المواد	في المواد المتنوعة
٣- حق المساواة في التمتع بالحقوق امام الشرع والقانون، ونفي التمييز بشتى انواعه	متضمن في المواد	(ليس بهذا النحو) م٧	م١٩ و٢٠ و٤٨ و١٠٧ وغيرها
٤- حق الحياة	م٢	م٣	في المواد المتنوعة ومنها، م ٢١
وحرمة الاجهاض وإغلاق الينبوع البشري	م ٢ ف ب	غير موجود	بنحو آخر (م١٠) وكذلك في التفاصيل
٥- حق حرمة الجنازة الإنسانية وبدن المتوفى	م ٢ ف د و م٤	غير موجود	متضمنة
٦- حق الحفاظ على الأفراد البريئين كالشيخ والمراة والطفل اثناء النزاعات، ومداواة الجريح والحفاظ على الاسرى وحرمة التمثيل بالقتلى	م٣	غير موجود. ذكر في مواثيق تلت هذا الاعلان كمعاهدة جنيف	متضمنة في مواد متنوعة
٧- حق الإنسانية في عدم اتلاف الزرع وتخريب المباني المدنية اثناء النزاعات	م ٣ ف ب	غير موجود	متضمنة
٨- حق السمعة والكرامة قبل وبعد الموت	م٤	في حياته فقط (م٢٢)	م ١٠ وغيرها
٩- حق تشكيل الاسرة بحرية ودونما تمييز	م ٥ ف أ	م ١٦	م ٢١
حقوق المراة ومساواتها للرجل في الكرامة ولها شخصيها المدنية وذمتها المالية	م ٦ ف أ ومواد اخرى	مواد مختلفة من قبيل م ١٦	م ١٠ و ٢١
١١- حق الاسرة الإنسانية في الحصول على الانفاق من قبل الرجل	م ٦	غير موجود بهذا النحو	م ١٠
١٢- حق الطفل في الرعاية المادية والأدبية	م ٧ ف أ	م ٢٥ ف ب	م ٢١
١٣- حق الجنين والام	م ٧ ف أ	م ٢٥ ف ب دون ذكر للجنين	م ٢١

١٤- حق الأباء ومن بحكمهم في اختيار نوع التربية	م ٧ ف ب	م٢٦ ف ج	م ٢١
١٥- حق الأبوين والأقارب على الأبناء وحقوق ذوي القرابة	م ٧ ف ج	غير موجود	م ٢١ متضمن
١٦- حق الجنسية	غير موجود	م ١٥	م ٤١ و ٤٢
١٧- حق التمتع بالأهلية الشرعية والقانونية من حيث الإلزام والالتزام	م ٨	في مواد متفرقة	في مواد متفرقة مثل م ٤٦م
١٨- حق الفرد في التعليم في سبيل التكامل	م ٩ ف ا	م ٣٦	م ٣ و ٣٠
١٩- حق الفرد في التربية الدينية والدنيوية	م ٩ ف ب	م ٢٩ بسمتوى ادنى	مواد متنوعة
٢٠- حق الإنسان في اتباع دين الفطرة	م ١٠	غير موجود	م ١٢
٢١- حق الحرية	م ١١ ف ا	م ٤ لايوجد بهذا الشكل	م ٣ وغيرها
٢٢- حق التحرر من قيود الاستعمار والاستقلال عنه	م ١١ ف ا	لايوجد بهذا الشكل	المواد ٣و١٦و٩ و ٥٤ وغيرها
٢٣- حق الفرد في حرية التنقل وحرية اللجوء	م ١٣	م ١٣	م٥٥و٣١ وغيرها
٢٤- حق العمل واختيار نوعه وسلامته بكل حرية	م ١٣	م٢٣ و٢٤	م٤٣
٢٥- حق الكسب المشروع ومنع الربا	م١٤	لايوجد بهذا الشكل	م ٣٦ و٤٩
٢٦- حق التملك وعدم جواز نزع الملكية وتحريم المصادرة	م١٥	م١٧ ف ب	م٤٧
٢٧- حق الانتفاع بالانتاج العلمي والأدبي	م ١٦	م٣٧	مشمول بالاطلاق
٢٨- حق الفرد في توفير بيئة اخلاقية نظيفة	م١٧	م٢٩	م٣
٢٩- في الرعاية الصحية والاجتماعية	م١٧ ف ب	م٢٥	م٣و٢٩
٣٠- حق الفرد في كفالة العيش الكريم بشتى مجالاته	م١٧ ف ج	م ٢٥	م ٢٩
٣١- حق الأمن الشخصي والديني والعائلي والعرضي والمالي	م ١٨ ف ا	م٣ و١٢ و٢٢	م٣٢ و٣٣و٣٤ و٣٧ و٣٨
٣٢- حق الاستقلال الشخصي في المسكن والاسرة والمال والاتصالات	م١٨ ف ب	م١٢	م٢٥ و٤٣ وغيرها
٣٣- حق حرمة المسكن	م١٨ ف ج	م١٢	م٣١
٣٤- حق اللجوء إلى القضاء	م١٩ ف ب	م ٨ و ١٠	م٣٤
٣٥- حق التمتع بقاعدة أصالة البراءة من الجريمة	م ١٩ ف هـ	م ١١	م٣٧
٣٦- حق الحرية في التصرفات والسلوك العام ومنع تقييدها ومنع التعذيب ومنع اي عمل يهين الشخصية الإنسانية مطلقا ومنع اخذ إنسان كرهينة	م ٢٠ و٢١	م ٥ و ٩ و١١ و١٤	م٣٢ و٣٧ و٣٨ وغيرها
٣٧- حق حرية التعبير عن الراي	م ٢٢ ف ا	م ١٨ و١٩ و٢٧	م٣ و٦و٢٣
٣٨- حق الدعوة إلى الخير والنهي عن المنكر	م ٢٢ ف ب	غير موجود	م ٨
٣٩- منع إهانة المقدسات والاخلال بالقيم، وعدم إثارة الكراهية	م٢٢ ف جـ وف د	غير موجود	متضمن في مواد متعددة
٤٠- حق الفرد في الإشتراك في صياغة القرار الإداري والسياسي وتقلد الوظائف	م ٢٣ و١٠	م٢١ ف ا و ف ب وف جـ م٢٨	مواد متعددة من قبيل ٦٩ و٨٤

٤١- حق حرية الفكر والعقيدة وبيانها وممارسة المراسم الدينية.	(مع التفصيل)	م ١٨، م١٩	م ٢٣
٤٢- حق الأمن وعدم القلق نتيجة العقيدة وبيانها	(مع التفصيل)	م ١٩	م ٢٣
٤٣- حق تشكيل الإجتماعات والجمعيات المسالة	م ٢٣ (بالعموم)	م ٢٠	م ٢٦ و٢٧
٤٤- حق الإنخراط في التشكيلات النقابية والاتحادية	م ٢٣ (بالعموم)	م ٢٣ ف د	م ٢٦
٤٥- حق الاستراحة والتمتع بالإجازة	م ١٣	م ٢٤	متضمن

على ضوء ما تقدّم يجب أن نؤكّد من جديد على أن الإعلان العالمي ـ مع الأسف ـ لم يربط مطلقاً بين المسألتين الواقعيّة والاجتماعية، في حين أكد الاعلان الإسلامي هذا الربط تماماً، ولذلك كان منطقياً مع ذاته وذات الحقوق المقرّرة.

إنّ الاعلان العالمي يطرح الأُسس التالية في مقدمته:

١ـ ضرورة معرفة الحيثيّة الذاتيّة للإنسان لتحقيق الحريّة والعدالة والسلام.

٢ـ وقوع الأعمال الوحشيّة نتيجة عدم الاعتراف بالحقوق الإنسانيّة.

٣ـ ظهور عالم جديد تسوده حريّة التعبير والعقيدة وعدم الخوف من الفقر باعتبار ذلك أسمى آمال البشريّة.

٤ـ ضرورة صيانة الحقوق لئلا يضطر الإنسان للثورة ضد الظلم.

٥ـ ضرورة تشجيع العلاقات الوديّة.

٦ـ عزم الشعوب على دعم التقدّم الاجتماعي.

٧ـ ضرورة تحقيق التفاهم المشترك.

ولكن ما هي الحيثيّة الذاتيّة للإنسان؟ هل هي الفطرة؟ وإذا كانت كذلك فكيف نطرح هذا الاعلان أمام عالم يعجّ بالأفكار الماديّة المنكرة لنظريّة الفطرة؟ وما هي المميزات للعمل الوحشي عن العمل الإنساني؟ وهل يمكن الوصول إلى معيار عام واقعي إذا لم نؤمن بنظرية التكامل الإنساني؟

وهل هناك دراسة للآمال الإنسانيّة توضّح أن هذه الآمال تنحصر في الحريّة التعبيرية والعقيدية والتخلّص من الخوف والفقر؟

وهل صحيح أن الأمل الإنساني يكمن في تحرّره في التعبير بما يشاء والاعتقاد بما

يشاء دونما أيّة ضوابط حتى لو استهزأ بمقدّسات الآخرين مثلاً؟

ثم أليس هنا ك خلط بين الأُسس والبُنى الفوقيّة؟ إلاّ أن يقال: إنّ الآمال الإنسانيّة العامّة يجب تحقيقها باعتبارها حاجات ضروريّة.

فإذا كان الأمر كذلك، قلنا: أليس الأمل الإنساني في الوصول إلى معرفة المطلق الخالق، والاستناد إلى القوّة المطلقة، والعبوديّة للمالك الحقّ أملاً إنسانياً عامّاً يتجلّى من خلال استعراض مجمل التاريخ الإنساني؟

ثمّ أليس الأمل الإنساني العامّ يكمن في تحقيق نظام خلقي شامل؟ فأين الحديث عنه؟ بل أليس فسح المجال للتحرّر الفردي في كل مجال (السلوكي، والعقائدي، والاقتصادي والسياسي) دونما تقييد بقيمة خلقيّة يؤدّي إلى فناء قسم كبير من النظام الخلقي؟

وهكذا الحديث عن باقي الأُسس المذكورة في مقدمة الاعلان.

وعلى ايّ حال، فإنّ الباحث لا يستطيع أن يدرك العلاقة المنطقيّة بين الأُسس والبُنى الفوقيّة، بل قد يلمح أهدافاً سياسيّة أُخرى من خلال تعبيرات أُخرى من قبيل: (لئلاّ يضطر الإنسان للنهضة والثورة باعتبارها آخر علاج). و(ضرورة تشجيع العلاقات الوديّة) وأمثالها ليدرك الهدف الذي يطرحه المشكّكون في دوافع الاعلان العالمي على ضوء الظروف الّتي طرح فيها.

حيث إنّه طرح بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية وسيطرة القوى العظمى على العالم،

وحيث خرجت أميركا منها منتصرة بأقلّ قدر من الخسارة في الأموال والأرواح، في حين خرجت الأقطار الاوربية ضعيفة منهكة القوى من جهة، وراحت الشيوعيّة توسع من نفوذها بطرح فلسفة تاريخية تبتني عليها نظريّة ثوريّة يسيل لها لعاب الجماهير المحرومة فيجذبها إليها من جهة ثانية،

وحيث التّوقّ العالمي إلى نظام جديد تقلّ فيه النّزاعات، ويتحقّق فيه الحلم الإنساني لقيام النظام الأفضل.

كل هذه الظروف كانت تتطلّب فلسفة وشعاراً إنسانيّاً عالميّاً تطرح أميركا فيه نفسها رائدة لحضارة إنسانيّة ومستقبل بشري رائع فتخرج عن انزوائها إلى قيادة العالم، وتعمّق فلسفتها الرأسماليّة القائمة على الحريّة الفرديّة، وتنافس النظريّة الشيوعيّة بنظريّة إنسانيّة أُخرى يسيل لها لعاب المحرومين أيضاً.

على أن الشعوب المحرومة يجب أن تُعطى حقّاً شبه وهمي لتقول كلمتها، فكانت الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة تعبيراً عن التساوي في الأصوات بين أمريكا وبورما مثلاً. أما القوّة والتسلّط فتختص بهما القوى العظمى المنتصرة من خلال مجلس الأمن وحقّ النقض (الفيتو).

هكذا إذن يتصوّر المشكّكون في هذا الاعلان الدّوافع الحقيقيّة.

إلاّ أنّه على أي حال يمثّل بلا ريب نقلة كبرى على صعيد الاعتراف الرسمي الدولي بحقوق الإنسان، الأمر الذي لا يمكن إنكاره، رغم كل نقاط الضّعف فيه، كما سيبدو لنا ـ إن شاءالله تعالى ـ في ما يلي من بحوث.

أُسس الإعلان الإسلامي

وعندما ندرس المقدمة الّتي تبيّن الأُسس الّتي يقوم عليها نظام الحقوق في الإعلان الإسلامي نجدها متقدّمة جداً ومنطقيّة جدّاً في مجال الربط بين المسألتين الآنفتين ـ الواقعية والاجتماعية ـ ، حتّى ليمكننا أن نستفيد منها بسهولة كلّ الحقوق المذكورة في الاعلان:

الأساس الأوّل:

هو الايمان بالله تعالى وصفاته الكماليّة.

وإن (خلق كل شيء، هبة النعم كلّها، خلق الإنسان في أحسن تقويم، الكرم، منح الإنسان الخلافة، إيكال العمارة له، وضع أمانة التّكاليف على عاتقه، تسخير الكون له) كلها تصوّرات تشكّل أُسساً للايمان بحق الإنسان في الحياة، في الكرامة، وفي إعمار الأرض، وفي حمل التكليف، في الاستفادة من الكون. بل يمكننا أن نستفيد كلّ الحقوق من هذا المقطع.

الأساس الثاني:

هو التصديق بالإسلام الهادي، الإسلام دين الحق، دين الرّحمة للعالمين، دين التحرير للمستعبدين، والتحطيم للطواغيت، دين المساواة إلاّ بالتقوى، دين إلغاء الفوارق

والكراهيّة بين الناس الذين خلقهم الله من نفس واحدة.

وللباحث أن يستنبط من هذه الاسس أيضاً أهم الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة: (حق طلب التّعاون والرّحمة، حق الحريّة، حق المقارعة ضد الطّاغوت، حقّ المساواة).

الأساس الثالث:

عقيدة التوحيد الخالص: (العبادة لله وحده والتحرّر من سواه، مما يستدعي الحريّة المسؤولة والكرامة).

الأساس الرابع:

تشريعات الإسلام في المحافظة على الدّين والنفس والعقل والعرض والمال والنسل، وملاحظة خصائصها العامّة من الشمول والوسطيّة والتّعامل الواقعي، وهو أساس بنفسه أيضاً لمجمل الحقوق.

الأساس الخامس:

الدور الحضاري للأُمّة الإسلاميّة باعتبارها خير أُمّة أورثت البشريّة حضارة متوازنة تربط الدنيا بالآخرة وتجمع بين العلم والإيمان.

الأساس السادس:

الايمان بالمساهمة الإنسانيّة في حماية حقوق الإنسان.

الأساس السابع:

الايمان بالحاجة الدائمة للبشريّة إلى السند الإيماني.

الأساس الثامن:

الايمان بأنّ الحقوق الأساسيّة جزء من الدّين، فرعايتها عبادة وإهمالها منكر، وكل إنسان مسؤول عنها بمفرده، والأُمّة مسؤولة عنها بالتضامن، وهو أساس نظري للمسؤولية الفرديّة والاجتماعيّة لتطبيق بنود الاعلان.

هذه هي الأُسس القويمة للحقوق يطرحها الاعلان الإسلامي بكلّ براعة ويصدق

بها مع ذاته كما قلنا.. ونحن نعتقد أنّها تشكّل أُسساً طبيعية لهذه البُنى الفوقيّة. إلاّ أنّنا نرى أنّ الأمر مازال بحاجة إلى إعادة نظر، ولذا نشير إلى بعض النواقص الّتي نرجو أن يتّم تكميلها، ومنها:

أوّلا: ضرورة الاشارة في الأساس الأوّل إلى الصفات الإلهيّة الذاتية وهي: (العلم والقدرة والحياة) فإن لها إيحاءاتها المهمّة في معرفة هذه الحقوق، خصوصاً اذا أشرنا إلى الطلب الإسلامي للمسلم بأن يكون ربّانيّاً يتحلّى بالصفات الإلهيّة المناسبة له.

ثانياً: حبّذا لو تمّ نقل الأساس الثالث إلى المرتبة التالية للأساس الأوّل فهو المرحلة الطبيعيّة التي تتلو مرحلة الصفات وهي مرحلة التوحيد.

ثالثاً: وحينئذ فمن الطبيعي أن يلتحق الأساس الرابع بالثالث، كما تضاف بعض صفات الشريعة الأُخرى إليها لأنّها تترك أثرها الايجابي في موضوع الحقوق الإنسانية، وهذه الصفات هي من قبيل: (الواقعية، الشمول، الخلود، المرونة، الترابط بين أجزاء الشريعة، وتصوّرها للترابط والتّكامل بين أبناء البشريّة وأبناء الأُمّة الإسلاميّة، وأمثال ذلك).

رابعاً: الإشارة إلى النظام الحقوقي الإسلامي ضروريّة في المقدّمة وكذلك الإشارة إلى مسألة النظام الأخلاقي وأهدافه.

خامساً: من المناسب أن تطرح في المقدّمة فكرة عالميّة الرسالة، وذلك دفعاً لشبهة ربّما تطرح نفسها، وملخّصها: أنّ هذه الحقوق لاتصلح لأن تطرح على الصعيد العالمي، في حين أن الإسلام عندما ينطلق من نظريّة الفطرة وصفته الواقعيّة يلاحظ مسألة الانسجام مع الحاجات الفطريّة، الأمر الذي يمنحه صفة عالميّة، لأن الفطرة لا تختلف من إنسان لآخر.

مقدمة الدستور الإسلامي الإيراني

في هذه المقدمة حديث عن الامور التالية:

١ ـ إن الدستور يعبر عن الركائز الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الإيراني على اساس من تعاليم الإسلام.

٢ ـ إن الميزة الاساس للثورة الإسلامية هي عقائديتها. وتستعرض المقدمة بعض الحوادث التاريخية المؤثرة والنهضات السابقة، وتعلن ان فشلها يمكن أن يعزى الى ابتعادها عن المواقف الاصيلة، الامر الذي حققه الامام الخميني (رحمه الله) في هذه النهضة، وكان طرح الامام لفكرة الحكومة الإسلامية، على اساس من ولاية الفقيه، الدافع المتميز للشعب ليعلن ثورته ضد نظام الشاه المتعسف، وتتعبأ كل طاقاته لإنجاح هذه الثورة، ومنها فئة النساء اللواتي قمن بدور ملحوظ في هذا السبيل.

٣ ـ كان شعار الثورة ـ باختصار ـ هو (الحرية، الاستقلال، الجمهورية الإسلامية).

٤ ـ بعد نجاح الثورة اجري استفتاء شعبي، اعلن الشعب ـ من خلاله ـ قراره النهائي بتأسيس الجمهورية الإسلامية باكثرية، (٩٨٫٢٪) مما يكشف عن مدى شعبية النظام.

٥ ـ لا تبتنى الحكومة الإسلامية على الطبقية أو السلطة الفردية أو الجماعية بل هي تجسد كل تطلعات الشعب لبناء المجتمع (الاسوة)، وخلق الارضيات العقائدية، وايجاد الظروف المناسبة لتربية الإنسان.

٦ ـ يسعى الدستور لضمان زوال كل انواع الدكتاتورية معتمداً على المراكز القائمة على اساس من التعاليم الإسلامية المستمدة من (القرآن) و(السنّة) ولذا يجب أن يشرف على هذه المسيرة العلماء العدول، وبمشاركة من قبل كل افراد المجتمع.

٧ ـ واعتقاداً باستمرارية مبدأ الامامة يحقق الدستور مبدأ قيادة الفقيه المعترف به من قبل الامة.

٨ ـ ويرى ان الاقتصاد وسيلة لا هدف، وسيلة لظهور المواهب الإنسانية المختلفة من خلال تأمين الامكانات اللازمة بشكل متساو للجميع.

٩ ـ للمرأة مكانتها الخاصة، والاسرة هي اللبنة الاساسية للمجتمع، ووحدة العقيدة أمر أساس في تشكيلها والتحرك الإنساني في اطارها، والمرأة إذ تتحمل مسؤولية

الامومة وتربية الإنسان المؤمن تعمل أيضاً على مشاركة الرجل في ميادين الحياة العملية.

١٠ ـ ويعتبر بناء القوات المسلحة للبلاد على اساس العقيدة امراً اساسياً.

١١ ـ كما يعتبر المسألة القضائية امراً حيوياً يجب اقامته على اساس العدالة الإسلامية بعيداً عن الظروف غير السليمة.

١٢ ـ وعلى السلطة التنفيذية العمل على إعداد المجتمع الإسلامي الاصيل بعيداً عن البيروقراطية.

١٣ ـ وعلى وسائل الاعلام نشر الثقافة الإسلامية.

١٤ ـ وتختتم المقدمة بدعاء يأمل ان يكون فيه هذا القرن قرن انتصار المستضعفين على المستكبرين.

وبطبيعة الحال لا يمكن ان ننتظر من مقدمة الدستور أن تكون كمقدمة اللائحة الإسلامية، ذلك لانها مقدمة دستور، ومن هنا، فهي تتحدث عن مقدمات الثورة الإسلامية وشعاراتها، واهدافها. كما تتحدث عن شيء من خصائص الدستور العامة كالايمان بالإسلام عموماً، وباستمرار مبدأ الامامة، والمشاركة الشعبية، والقيادة العلمائية.

ولكننا نلاحظ ان اهم ما جاء في مقدمة اللائحة الإسلامية لحقوق الإنسان يدخل في الدستور، وله بنود اساسية حياتية اي انها تترك أثرها العملي المباشر في تنظيم شؤون المجتمع، فان المادة الثانية من الدستور تطرح مسألة نظام الجمهورية الإسلامية على اساس:

١ ـ الايمان بالله الأحد وتفرده بالحاكمية والتشريع، ولزوم التسليم لأمره.

٢ ـ الايمان بالوحي الالهي ودوره الاساس في بيان القوانين.

٣ ـ الايمان بالمعاد ودوره الخلاق في مسيرة الإنسان التكاملية.

٤ ـ الايمان بعدالة الله في الخلق والتشريع.

٥ - الايمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة وحريته المسؤولة.

وهذه التصورات هي اوسع مما جاء في مقدمة اللائحة الإسلامية بلا ريب.

كما ان المادة الرابعة تؤكد ان الموازين الإسلامية هي اساس جميع القوانين والمقررات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها، وتؤكد المادة الخامسة ان ولاية الامر تنحصر بيد الولي الفقيه العادل

المتقي البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الادارة والتدبير.

وتؤكد المادة السادسة والخمسون ان السيادة المطلقة لله تعالى، وانه منح هذا الحق للإنسان على مصيره الاجتماعي.

الحقوق الإنسانية على اختلاف أنواعها في الإعلانين الإسلامي والعالمي

قبل كلّ شيء ينبغي أن نلقي نظرة خاطفة على مجمل الحقوق الواردة في الاعلانين ليمكننا المقارنة بينهما.

وقبل معرفة هذا المجمل لابدّ أن نلاحظ أن ترتيب المواد يختلف بين الاعلانين، كما أنّه قد يُذكر حقّ في أكثر من مادة، إلاّ أن الملاحظ أيضاً ان الترتيب في الاعلان الإسلامي أكثر منطقيّة وترتيباً منه في الاعلان العالمي مما يعبّر عن تكامل في الصياغة الإسلاميّة.

ثمّ إن هذه الحقوق نفسها قد يمكن إرجاع بعضها إلى البعض الآخر باعتبار نسبة العموم والخصوص بينها، ولكن إفرادها في مادة لابدّ أن يكون لأهميّة خاصّة لهذا الحقّ وضرورة للتأكيد عليه.

موارد الاتفاق بين الاعلانين

وإذا أردنا أن نلخّص أهم موارد الاتفاق بين الاعلانين أمكننا ذكر ما يلي:

يتفق الاعلانان على حقوق الحياة المناسبة، والحرية، والأمن ونفي التعذيب، ونفي العقوبة غير العادلة، ونفي السلوك المنافي للشؤون الشخصيّة (الإهانة).

كما يتفقّان على حقّ تأمين البيئة الصحيّة المناسبة والتمتّع بالخدمات الاجتماعيّة، والحياة الكريمة ومنع التوقيف دون سبب قانوني، ومنع تقييد الحريات، والإبعاد والنفي، ومنع العقوبة دونما علّة أو بشكل يزيد على الجريمة، وضمان الكرامة الذاتيّة، ومنع أي تأثير للموقع الاجتماعي على مستوى الكرامة، وكذلك حق تأمين المستوى المعيشي المناسب.

وهكذا يتفقان أيضاً على مسألة تساوي الرجل والمرأة من حيث الكرامة الذاتيّة،

وضرورة تأمين الشخصيّة الاجتماعية للمرأة كالرجل وكذلك موضوع تأمين الشخصية الماليّة الاعتباريّة لها، كما أنّه يجب أن يتمّ الزواج برضا الطرفين، وأنّ العائلة ركن أساس للمجتمع، ولها الحقّ في التمتّع بدعم الدولة والمجتمع، وضرورة توفير الأمن الديني والمالي والعرضي والشخصي والعائلي وطنيّاً ودولياً وحقّ الاستقلال في الشؤون الخاصّة: (المسكن، والعائلة، والمال، والمراسلات والاتصالات).

وكذلك نجدهما يتوافقان على مبدأ التعليم والتعلّم، وهدفهما وهو التكامل الإنساني (على الرغم من اختلاف معنى التّكامل) وترجيح رأي الأبوين على غيرهما في هذا الموضوع.

ويعتبر الاعلانان أن كل إنسان يولد حرّاً ولايمكن استعباده، وأن الأفراد متساوون من حيث الحقوق، وأن لهم عقلا ووجداناً (وهذا ليس أمراً حقوقياً) وأنّه يلزم التعاون بروح الاخوّة.

ويؤكّدان حريّة التفكير والعقيدة والبيان (إلى الحدّ المعقول) وأن للإنسان أن يتمتّع بانتاجه العلمي والأدبي والفني، وأنّ له حقّ التمذهب بأحد الأديان، وحريّة التفكير إلى الحدّ الذي لا يضرّ به وبالآخرين، وحقّ التمتّع بالشخصيّة القانونيّة، وحقّ التنقّل من مكان لآخر، وحق اللجوء شريطة أن لا تكون هناك جريمة غير سياسيّة.

كما ينسجم الاعلانان في الاعتراف بحقّ العمل، والحريّة في اختياره، وأنّه لا يمكن تحميل العامل أكثر مما يطيق، وحقّ التمتّع بصورة مساوية في الاجرة، وحقّ التمتّع بضمان المستوى المتوسط للمعيشة عند العطالة غير المتعمدة والمرض ونقص الأعضاء والترمّل والشيخوخة.

ويتّفقان أيضاً على أن كلّ شخص بريء حتىّ تثبت إدانته، وأن الجريمة شخصيّة، وأن لكل فرد حقّ التمتّع بمحاكمة عادلة، وأنّ الجزاء هو نفس ما قرّر له عند الارتكاب.

وهكذا يتّفقان على حقّ التملّك وضرورة نفي أي حرمان من الملكيّة في نفس الوقت الذي يجب أن لا تضرّ الملكيّة بالمجتمع.

وكذلك يتفقان على منع الاستبداد، وأنّ لكلّ أحد الحقّ في الاشتراك في صياغة القرار السياسي، والتصدّي للوظائف العامّة، كما يجب تحقيق المساواة أمام القانون، وإعطاء الأفراد حقّ التّقاضي لدى المحاكم المناسبة، وحقّ تشكيل الجمعيّات الخيريّة والاجتماعيّة.

وأخيراً يؤكّدان معاً على أنّ كلّ إنسان مكلّف بحماية هذه الحرّيات والتمتّع بها، وأنّ عليه السعي نحو التكامل، وأنّ كلّ فرد يجب أن لا يزاحم حرّيات الآخرين، وأنّه لا يجوز استغلال هذا القانون لتحقيق مصالح فرديّة أو حكوميّة معيّنة. هذه أهمّ نقاط الاتفاق لخّصناها للاختصار.

موارد الافتراق

اما الموارد الّتي يختلفان فيها فيمكن تلخيصها بشكل نقاط:

١ـ إن الاعلان الإسلامي يفصل ـ بحقّ ـ بين أصل الكرامة (أو الكرامة الّتي يحصل عليها الإنسان باعتبار انتمائه الإنساني فقط) والكرامة المكتسبة التي ينالها عبر سيره التكاملي المعنوي وعمله الصالح في خدمة الخلق. وهذه نقطة مهمّة لم يدركها الاعلان العالمي، ولذلك نعتبره في هذا المجال ناقصاً جداً، فإنّ أي وجدان يدرك الفرق بين عالم كبير يخدم البشرية كابن سينا مثلا، وفرد عادي يعيش لنفسه دون أن يترك أثراً في الحياة.

٢ـ التركيز ـ في الإسلامي ـ على كون الخلق عيال الله تعالى يوضح الأساس المفهومي الكامل لهذا التّساوي في أصل الكرامة، ولا يكتفي بالجانب الحقوقي البحت. بالاضافة إلى ربط الكرامة بمجموعها بالوجود الكريم المطلق، فالخلق كلّهم عيال على الله تعالى ونسبته إليهم واحدة تماماً، إلاّ أن بينهم تنافساً في التقرّب المعنوي إليه عبر البناء النفسي بالعقيدة الواقعيّة والعمل الصالح المؤثر في تحقيق مقتضى الخلافة.

أما الاعلان العالمي فهو يفتقد هذا المستوى من الفهم تماماً.

٣ـ ونفس هذا المفهوم نلحظه في المادة الثانية من الإسلامي، فالحياة هبة الله ـ من حيث المفهوم ـ وبالتالي فقيمتها الحقوقيّة رفيعة جدّاً ويجب صيانتها وكفالتها بأقصى ما يمكن حتى يتحقق هدف هذه الهبة.

أمّا ـ العالمي ـ فلانجد فيه مثل هذا السموّ، وإن كان يؤكّد على أن للإنسان عقلا ووجداناً، وهي إشارة جيدة إلاّ أنّها تكاد تقف عند حقيقة واضحة دون أن تعبرها إلى مقتضياتها.

٤ـ التركيز ـ في الإسلامي ـ على حرمة إفناء الينبوع البشري، إشارة حكيمة إلى الهبة الإلهيّة السالفة ولزوم استمرار هذا المدد الإلهي، في حين لم يشر الاعلان العالمي لهذا المعنى، ولا معنى للقول بأنّ هناك عموماً في بعض المواد، فهو أمر مبهم لا أثر له في

المجالات الحقوقيّة.

وينبغي أن نشير إلى عبارة (استمرار الحياة إلى ماشاء الله) فهي عبارة موحية بلزوم المحافظة على الحياة من قبل الجميع، حتّى صاحب الحياة نفسه، فتجب صيانتها ضدّ أيّ تهديد مهما كان. والحقيقة هي أن اهتمام النصوص الإسلاميّة بالحياة الإنسانية لا يبلغه أي مذهب أو فكرة عقائديّة واجتماعية مطروحة في السلحة.

٥ـ يضاف إلى ذلك مسألة الاشارة إلى حماية الجنين في المادّة السابعة ـ من الإسلامي ـ وهي غير موجودة في الاعلان العالمي.

٦ـ وبالتالي فإنّ هناك تركيزاً ـ في الإسلامي ـ على حرمة الجنازة الإنسانيّة ولزوم عدم انتهاكها وحرمة تشريحها العشوائي اللّهمّ إلاّ أن يكون هناك مجوّز شرعي ـ وهذا أمر يفتقده الاعلان العالمي.

٧ـ تطرح المادّة الثالثة ـ من الإسلامي ـ مسألة أخلاق النزاع والحرب الّتي جاء الإسلام بأروع مُثُلها، بشكل لا مثيل له آنذاك. فالحياة مصونة إلى أقصى حدّ ممكن، وحرمة الكرامة الإنسانيّة محفوظة حتّى بعد الموت، فالتمثيل حرام حتّى بالكلب العقور، والأسر له أحكامه الأخلاقيّة المؤطّرة بالرحمة، والزرع والمنشآت المدنيّة مصانة.

وهذه المادة لانجد لها أثراً في الاعلان العالمي مما يشكل أكبر نقص فيه. وقد حاول العالم تدارك هذا النقص في اتفاقيات جنيف التالية.

٨ـ والمادّة الثامنة ـ من الإسلامي ـ أيضاً تؤكّد على السمعة الإنسانيّة، الأمر الّذي يؤكّده الاعلان العالمي إلاّ أنّها ـ في الإسلامي ـ تمتدّ بها إلى ما بعد الموت بما يشمل حماية الجثمان والمدفن.

٩ـ ورغم أنّ الاعلانين معاً يؤكّدان كون العائلة ركناً اساسياً في البناء الاجتماعي وأنّ على المجتمع والدولة حمايتها تماماً، وأن لكلّ من الرجل والمرأة الحقّ في الزواج الّذي يجب أن لا تمنع منه عوائق منشؤها العِرق أو اللون أو الجنسيّة. إلاّ أنّ هناك فروقاً بين الاعلانين في هذا المجال يمكن أن نلخّصها على النحو التالي:

أـ الاعلان الإسلامي أشار إلى أنّ الزواج هو الاساس في التشكيل العائلي، ولم يشر الاعلان العالمي إلى هذه الحقيقة.

ب ـ اعطى الاعلان العالمي حقوقاً مساوية لكلّ من الرجل والمرأة مما يشمل حتّى النفقة والمهر والطلاق وأمثال ذلك، في حين فصّل الاعلان الإسلامي في هذه الأمور

فأكّد بأن للمرأة حقوقاً تعادل ما عليها من واجبات، وأنّ لها شخصيّتها المدنيّة وذمتها المالّية المستقلّة وحقّ الاحتفاظ باسمها ونسبها، وأن على الرجل عبء الانفاق ومسؤوليّة الرعاية (وهو تعبير مناسب عن القوامة).

جـ ـ الاشارة الإسلامية إلى الواجب الاجتماعي على المجتمع والدولة لإزالة العوائق أمام الزّواج وتيسير سبله. وهو أمر لا نجده في الإعلان العالمي.

د ـ ونشير هنا إلى وجود فارق آخر وهو عدم ذكر الدّين في الاعلان الإسلامي كعائق يجب نفيه، في حين ركّز الاعلان العالمي عليه، والحقيقة هي أن الدّين والانسجام فيه إلى حدٍّ ما، كوحدة دين الزوج والزوجة إلى حدّ الايمان بالاله الواحد والايمان بالرّسالة أمر ضروري جدّاً لتحقيق الانسجام المطلوب، وإلاّ انخرمت كلّ الآمال المعلّقة على التشكيل العائلي الذي يراد له أن يكون الأساس الاجتماعي.

١٠ـ يختلف الاعلان الإسلامي عن نظيره العالمي بأنّ الإسلامي يؤكّد حقوق الأبوين وحقوق الأقارب.

١١ـ في مجال التربية والتعليم نجد الاعلان الإسلامي يؤكّد وجوبهما على المجتمع والدولة، وذلك بشكل مطلق ولكلّ المراحل، أمّا الاعلان العالمي فيؤكد أن التعليم الابتدائي يجب أن يكون مجّانياً وإجباريّاً، ثمّ يطرح فكرة الفرص المتساوية في المراحل الأُخرى.

١٢ـ أهداف التربية في الاعلان الإسلامي تتلخّص في: (إيجاد التكامل والتوازن وتنمية الشخصية، وتعزيز الايمان بالله، والاحترام للحقوق والواجبات وحمايتها).

في حين يؤكد الاعلان العالمي مسألة إيجاد الحدّ الأكمل من النموّ في الشخصيّة، وتقوية احترام الحقوق والحريات الإنسانية، وتسهيل مبدأ حسن التفاهم والتضحية واحترام العقائد المخالفة، ونشر المحبة والعمل على حفظ السلام، والفرق بينهما واضح.

١٣ـ المادّة العاشرة في الاعلان الإسلامي تنسجم تماماً مع الأُسس العقائديّة والإنسانية، فهي تؤكّد أنّ الإسلام ينسجم تماماً مع المميّز الاول والآخر للإنسان (الفطرة) فهو دين الإنسانية.

وبالتالي فمن الطبيعي أن يُمنع أي لون من الاكراه والاستغلال لإبعاد الإنسان عن خطّ الفطرة لأنّه يعني تغريبه عن ذاته.

وهكذا نجد الاعلان الإسلامي يكتفي بالمادّة العاشرة التي تمنع الإكراه والاستغلال، ويسكت عن مسألة الحريّة في هذا التغيير، وذلك لأنّ للإسلام رأيه الكامل الواضح الّذي بيّنته هذه المادّة، فهو دين الفطرة، وما عداه من أديان أصابها التّحريف ففقدت مصداقيّتها الدينيّة الكاملة.

أمّا الالحاد فهو في نظر الإسلام خروج عن الاطار الإنساني ودخول في العالم الحيواني، بل هو أضلّ من هذا المستوى.

وفي قبال هذا المعنى نجد الاعلان العالمي يؤكّد حريّة تغيير الدّين والعقيدة مطلقاً، مما يعبّر عن فارق جوهري في التصوّر بينهما، ولسنا بصدد الاستدلال على صحّة الموقف الإسلامي بقدر ما نحن بصدد التأكيد على أن الاعلان العالمي يفصل المسألة الحقوقيّة عن المسألة الفلسفيّة كما قلنا، وهو أمر رفضناه بشدّة.

١٤ـ في قبال المادّة الحادية عشرة من الاعلان الإسلامي تطرح المادّة الرابعة من الاعلان العالمي نفسها، إلاّ أنّ الفرق شاسع بينهما، فالمادّة الإسلامية تعلن ولادة الإنسان بطبيعته حرّاً، وتنفي عنه الاستعباد والذلّ والقهر والاستغلال، وتعتبر الحريّة نابعة من عبوديّته لله تعالى وهي لا تعني ـ كما يتصوّرها الجاهلون ـ تكريساً للذات الإلهيّة، فهو الغني المطلق جلّ وعلا، وإنّما تعني التحرّر من كلّ تعلّق بسواه، والعمل وفق هداه لانه سبيل الفلاح.

أمّا المادّة العالميّة فإنما ترفض الاستعباد ونظام الرقّ دونما بيان للأُسس أو توضيح للعلاقة الإنسانيّة بالله تعالى.

١٥ـ ومّما يمتاز به الاعلان الإسلامي مسألة نفي الاستعمار بشتّى أنواعه، وتحريمه تحريماً مؤكّداً، ومنح الشعوب حقّ العمل للتحرّر وتقرير المصير، وإيجاب الدعم لها على كلّ الشعوب الأُخرى، ثمّ التّأكيد على الشخصيّة المستقلّة لجميع الشعوب.

في حين لا يذكر الاعلان العالمي هذا الموضوع مما يكشف ـ في الأقلّ ـ عن نقطة ضعف كبيرة في أهداف واضعيه، بل ربّما أراد أن يحذّر بعض الشعوب لئلاّ تلجأ للثورة ضدّه كما يبدو من الفقرة الثالثة في مقدّمته.

١٦ـ ومما يمتاز به الاعلان الإسلامي ايضاً أنّه لم يذكر حقّ التجنّس بجنسيّة لأنّ هذا من الأمور الموضوعة، التي مزّقت حتّى الأُمم الواحدة وتحوّلت إلى عائق كبير في سبيل توحيدها.

١٧ـ وعلى الرغم من أن الاعلانين آمنا بحقوق العمل إلاّ أنّ الاعلان الإسلامي طلب من العامل بدوره أن يخلص ويتقن عمله، كما طلب من الدولة أن تتدخّل بكلّ نزاهة لحلّ النزاع بين العامل وربّ العمل وإقرار الحقّ دون تحيّز.

١٨ـ تؤكّد المادّة الرابعة عشرة في الاعلان الإسلامي على حقّ الكسب، ولكنّها تقيّده بالمشروع، مما يوحي بمفهوم الوصف بوجود أساليب مرفوضة، وذكرت منها: الاحتكار والغش والإضرار بالنفس أو بالغير كما ركّزت على منع الرّبا مؤكّداً.

أمّا الاعلان العالمي فلا نجده يتعرّض لمثل هذه الأمور.

١٩ـ تؤكّد المادّة الخامسة عشرة ضرورة مشروعيّة السبيل لحصول الملكيّة، وتؤكّد أيضاً على أن لاتؤدّي الملكيّة إلى إيجاد ضرر بالشخص نفسه أو بغيره، وإذا تمشّينا مع اتّساع مفهوم الضرر ليشمل الأضرار الاجتماعيّة المتنوّعة أدركنا دقّة التّعبير الإسلامي ونفوره من استغلال الرأسماليّة لهذا الحقّ في الإضرار بحق الشعوب الأُخرى وضرب اقتصادها ونهب خيراتها.

٢٠ـ ومما يمتاز به الاعلان الإسلامي أيضاً هو اعتباره المسألة الأخلاقيّة حقّاً إنسانيّاً مهمّاً، فقرّر ذلك في المادة السابعة عشرة.

ولا يوجد نص يقابله في الاعلان العالمي وإن كان قد ذكر في المادّة التاسعة والعشرين أن رعاية المقتضيات الأخلاقيّة يمكن أن تشكّل حدوداً لتمتّع الفرد بالحريّات، ولكن ملاحظة عبارة (وفي اطار مجتمع ديمقراطي) في ختام المادّة تنبئنا أن المراد بالأخلاق هنا هو حريّات الآخرين لا المعاني الأخلاقيّة الرفيعة، وعلى أي حال فهي لا تقرّر ـ بلاريب ـ حقّاً إنسانياً في الحصول على بيئة أخلاقيّة نظيفة تمكّن الإنسان من بناء ذاته معنوياً.

٢١ـ من الأمور الّتي امتاز بها الاعلان الإسلامي أيضاً موضوع رفضه لإخضاع أي فرد للتجارب الطبيّة أو العلميّة إلاّ بشرطين: الرضا، وعدم الخطر.

٢٢ـ كما رفضت المادّة العشرون فكرة سنّ القوانين الاستثنائية الّتي تجيز تعريض الإنسان للتعذيب أو المعاملات المذلّة والقاسية والمنافية للكرامة، أو تعريضه للتجارب وأمثال ذلك.

وهي فكرة جديرة بالاهتمام ولا تركيز عليها في الاعلان العالمي.

٢٣ـ ربّما ظنّ البعض أنّ الاعلان العالمي يمتاز بمنحه الحريّة المطلقة للتّعبير والبيان،

إلاّ أنّنا نعتبر ذلك نقصاً، فإنّه لا يمكن السماح ببيان يترك أثره الأخلاقي المخرّب ويشوّه الحقيقة ويهين مقدّسات الآخرين، فالإهانة للمقدّسات هي بلاريب أشدّ كثيراً من الإهانة للأشخاص. لذلك فإنّ تقييده في الاعلان الإسلامي بعبارة (بشكل لايتعارض مع المبادئ الشرعيّة) هو الأقرب للروح الإنسانية وهو ما صرّحت به الفقرة ـ ج ـ من المادّة الثانية والعشرين.

٢٤ـ ومما امتاز به الاعلان الإسلامي كذلك مسألة منح الإنسان حقّ الدّعوة إلى الخير والنهي عن المنكر، ممّا يؤكّد المسؤوليّة الفرديّة تجاه ما يقع من مخالفات للبيئة الأخلاقيّة من جهة، وتجاه كلّ ما يرتفع بالمستوى الايجابي للمجتمع من جهة اخرى.

وقد كنّا (في مؤتمر وزراء خارجيّة الدول الإسلاميّة بالقاهرة) نحبّذ عند مناقشة هذه المادّة ذكر عنصر الأمر بالمعروف، إلاّ أنّ البعض أصرّ على حذفها لأسباب لم نقف عليها في نهاية الأمر.

٢٥ـ هناك إشارة رائعة في الاعلان الإسلامي لحقيقة أنّ ولاية الأمر أمانة يحرم استغلالها، وهذا ما لا نجد له مقابلا في الاعلان العالمي، وإن كنّا نجد أنّ الضرورة كانت تقتضي أن يشار إلى الشروط العامّة التّي تشترطها الشريعة الإسلامية في ولي الأمر.

٢٦ـ ومن الفروق بين الاعلانين ـ وهو فرق طبيعي ـ أن الاعلان الإسلامي يقيّد كلّ المواد بأحكام الإسلام في حين يقيّد الاعلان العالمي كلّ الحرّيات الفرديّة بحرية الآخرين فقط.

٢٧ـ ثمّ إن الاعلان الإسلامي قرّر أن الشريعة الإسلاميّة هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أيّة مادّة في حين انّ الاعلان العالمي لم يذكر مرجعاً مشابهاً.

٢٨ـ وأخيراً نقول: إنّ هناك فروقاً كثيرة أُخرى لم نجد مجالا للتعرّض لها تفصيلا في هذا البحث من قبيل أنّ (الحريّة) عندما تُذكر تُقيّد أحياناً بالمسؤوليّة. فيقال (الحريّة المسؤولة) أو في الحدود الشرعيّة وذلك لضمان عدم تحوّلها إلى عنصر هدّام.

موارد النقص في الاعلان العالمي

وعلى ضوء ما سبق يمكننا أن نلخّص موارد النقص في الاعلان العالمي على النحو التالي:

أولا: فصله للمسألة الحقوقية الاجتماعية عن المسألة الفلسفيّة.

ثانياً: عدم وجود ترتّب منطقي بين المقدّمة والمواد الحقوقية.

ثالثاً: عدم الفصل بين أصل الكرامة الإنسانية والكرامة المكتسبة بالتّقوى والعمل الصالح.

رابعاً: عدم التعرّض لكلّ جوانب الحقوق الحيويّة كحق الحياة، وحرمة الجنازة، ومسألة إفناء الينبوع البشري.

خامساً: عدم التعرّض لمسألة أخلاق النزاعات.

سادساً: ربما أطلق الأمر أحياناً مع أنه يلزم التقييد، كموضوع حقوق الزوجين المتساوية دائماً في كلّ مقتضيات الزواج، ومسألة تغيير الدين.

سابعاً: عدم ذكر حقوق الأبوين والأقارب.

ثامناً: عدم التعرّض لمسألة نفي الاستعمار.

تاسعاً: عدم ذكر حق الفرد في توفير محيط أخلاقي.

عاشراً: السماح بحريّة البيان مطلقاً وهو أمر مخرّب.

هذا بالاضافة للنقائص الأُخرى.

بين الإعلان الإسلامي والدستور الإيراني

لا نكاد نجد فرقا كبيراً بينهما من حيث طبيعة التعبير واسلوب الإشارة، والوضوح هنا أو هناك. ومن هنا فنحن نتصور ان الدستور يتقيد ـ تماماً ـ بالاعلان، بل يزيد عليه في بعض الأحيان.

وليتنا نشهد هذا الأمر في باقي دساتير الأمة الإسلامية.

حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق في الماضي والحاضر

ربما كان هذا الفصل بحثاً تبعيّاً باعتباره يتجاوز القانون إلى التّطبيق، إلاّ أنّنا نراه بحثاً أساسيّاً معبراً عن نقص في القانون نفسه، سواء في ذلك الاعلان العالمي أو الاعلان الإسلامي ـ مع الأسف ـ

فلا الاعلانان احتاطا لنفسيهما بوضع ما يضمن التّطبيق، ولا الدول الموقّعة ألزمت نفسها بالعمل بهما.

أمّا الاعلان العالمي فانّما تمّت الموافقة عليه باعتباره هدفاً سامياً مشتركاً بين البشريّة

لا قانوناً إلزامياً.

وهنا تقول السيّدة روزفلت رئيسة لجنة حقوق الإنسان:

(إنّ الاعلان ليس ميثاقاً أو اتفاقيّة دوليّة، ولا يترك أي إلزام قانوني، وإنّما هو بيان لمجموعة من الحقوق المرتبطة ارتباطا وثيقاً بالإنسان والتي يعتبر تحقّقها مطلوباً على الصعيد العالمي)[1] وهكذا إذاً وبكلّ بساطة يتحوّل هذا الاعلان بكلّ ما أحاطه إلى مجموعة خلقيّة قانونية لا أكثر.

وعلى هذا النمط أيضاً جاء الاعلان الإسلامي ـ مع الاسف ـ فقد بدأ في أوائل اقتراحه بعبارة كانت تحوي قدراً من الضمان في التطبيق، حيث جاء في المادّة الثامنة والعشرين من الوثيقة المقترحة التي اتّفق عليها في طهران هذا النص:

(تعمل الدول الأعضاء في منظّمة المؤتمر الإسلامي على اتخاذ جميع الاجراءات اللاّزمة لتطبيق أحكام هذا الاعلان).

ولكن مؤتمر وزراء الخارجيّة التّاسع عشر المنعقد في القاهرة الذي وافق نهائيّاً على الاعلان صوّت بالأكثريّة على حذف هذه المادّة، وذلك بعد مناقشة حادّة واعتراض من بعض الدول الإسلاميّة (العلمانيّة) التي رفضت قبول هذا الاعلان، إلاّ إذا توافق مع قوانينها المعمول بها.. وهذا هو التناقض الكبير، فالإسلام يرفض قبوله إلاّ إذا اُختصر وهُذّب لينسجم مع القوانين الوضعيّة لهذه البلدان!!

ووعد المؤتمر بإصدار قرار ملزم خارج الاعلان ولم يفعل ذلك لا في تلك الدورة ولا في الدورات التالية، وبقي الاعلان حبراً على ورق.

ولم أجد لهذا الاعلان أي أثر فعلي عاجل على مجمل أوضاع عالمنا الإسلامي، الأمر الذي يؤسف له أشد الأسف!

ولكن هل ترك الاعلان العالمي اثره؟

لاريب في أنه وجد له صدىً كبيراً في التطبيق في كثير من المجالات.

إلاّ أن النقص الكبير كان يكمن في دوافع الذين طرحوه أو الذين تولّوا تطبيقه، أو شاءت لهم قوّتهم من جهة وشعاراتهم المرفوعة من جهة أخرى أن يطرحوا أنفسهم مدافعين عنه وعن بنوده، وأعني بهم القوى الغربية الكبرى.

---

(١) نقلاً عن كتاب تطورات الأمم المتحدة للدكتور مقتدر.

إنهم يفتكون بالإنسان بشتّى انواع الصور ويهتكون كرامته، ويسلبون شعوباً كاملة أعزّ ما تملك، ثم يتبجّحون بحقوق الإنسان والحرية وأمثالهما.

وعبر هذا المنطق تُعد دولة الكيان الصهيوني الغاصبة لكل حقوق الإنسان في فلسطين دولةً ديمقراطية متطوّرة، في حين توصف الدول الاخرى التي لا تسير في ركاب الغرب بـ(المعادية لحقوق الإنسان).

إن الحديث في هذا المجال ذو شجون وخصوصاً إذا نظرنا الى ما يسمّى (بحق النقض) الذي تتمتع به الدول الكبرى خارقة بذلك كل حقوق الإنسان، ولكنه على أي حال يحوّل البحث الى مجال آخر لست الآن بصدد الدخول فيه.

والله تعالى نسأل أن يوفقنا للعمل بأحكامه والقيام بكل ما فرضه من حقوق.

الخلاصة

طرحنا ـ في بحثنا المقارن بين حقوق الإنسان في الاعلان الإسلامي ونظيرها في الاعلان العالمي ـ مقدّمة أكّدنا فيها العلاقة بين المسألة الفلسفية (الموقف من الحياة والوجود) والمسألة الاجتماعية (الموقف من النظام الاجتماعي) وشرحنا أهم المصطلحات في البين، ثم بيّنا فيها ملاكات تشخيص الحقوق الإنسانية ولخّصناها بـ (الوجدان الفطري) إجمالا وبالدين الواقعي (تفصيلا)، ثم ذكرنا لمحة سريعة عن تطوّرات النظرة الحقوقية عبر التاريخ.

وفي المرحلة التالية من المقال ذكرنا نصّي الاعلانين (الإسلامي والعالمي) وقدّمنا قائمة للحقوق، وتحدثنا بعد ذلك عن المبادئ التي بُنيت عليها في كلا الاعلانين.

أما في المرحلة الثالثة من البحث فقد ذكرنا مواطن الالتقاء ومواطن الاختلاف بشيء من التفصيل.

ثمّ عقبنا بذكر موارد النقص في الاعلان العالمي ثم بعض الملاحظات على الاعلان الإسلامي.

وختمنا البحث بذكر أكبر نقص في الاعلانين وهو عدم الإلزام فيهما والذي يقلّل من تأثيريهما خصوصاً مع ملاحظة وضع الحكومات في عالمنا الحالي.

المادة الرابعة

يجب ان تكون الموازين الإسلامية اساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها، هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الاخرى اطلاقاً وعموماً. ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك.

الإسلام روح الدستور وأساسه

والواقع أننا إذا تتبعنا المسيرة الثورية للشعب الإيراني المسلم على مدى أجيال، وما حققته من إنجازات، وما رفعته من شعارات، واستعرضنا قيادة هذه المسيرة وخصوصاً المسيرة الثورية العارمة الأخيرة التي عصفت بالنظام الشاهنشاهي الطاغوتي،

إننا إذا فعلنا ذلك أدركنا بوضوح أن الهدف لم يكن مطلقاً سوى إقامة حكم الله على هذه الأرض المسلمة... وأن هذا الهدف الكبير كان يعبَّر عنه بتعبيرات مختلفة. إلاّ انّه تجلّى بكل وضوح في مراحل ثورتنا الإسلامية التي أنهت الوجود الاستعماري، فقد أعلنتها الجماهير صريحة أنها تثور للإسلام وتنهض في سبيل القرآن. وأعلنها قائد الثورة الكبير الامام الخميني أن الثورة ثورة إسلامية خالصة لا تهدف الى مجرد أهداف اقتصادية أو سياسية أو محلية، وإنما تهدف الى خصوص إقامة حكم القرآن الكريم، وتطبيق الإسلام الأصيل، لا الإسلام المشوَّه من قبل الاستعمار وعملائه الفكريين والسياسيين. والواقع إن الإسلام إذا طبق في كل شؤون الحياة، فإن الأهداف الاقتصادية والسياسية كلها ستتحقق بأجمل صورة وأروعها...

وهكذا استطاع الايمان بالإسلام، والقيادة الإسلامية الحكيمة أن يحققا المعجزة ويزيحا النظام الشاهنشاهي الطاغوتي العميل رغم قوته الهائلة وإسناد الدول العظمى جميعها له، ولكنها إرادة الله المتجلية في الارادة الإسلامية للشعب المسلم المصمِّم، ولا يقف أمام

هذه الارادة ـ بعون الله ـ أحد **(ولينصرنّ الله من ينصره)**[1].

ومن هنا فقد جاء الدستور الإسلامي الإيراني تعبيراً عن شوق الجماهير المسلمة لتطبيق الإسلام تطبيقاً كاملاً، وإصرارها على صوغ حياتها الاجتماعية وفقاً لتعليماته الحية، واستجابة لنداء القرآن الكريم **(يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)**[2] ونظراً للروح الإسلامية السارية في الدستور والاطار الإسلامي الاصيل له فقد صوتت أكثرية الشعب الساحقة لصالحه واصبح نافذ المفعول آنذاك.

الإسلام في كل مادة

أراد الله تعالى أن يستوعب الإسلام كلّ شؤون الحياة الإنسانية، وينظمها التنظيم الكامل، ويحل لها كلّ مشاكلها رغم اختلاف هذه المشاكل وتباين الظروف وذلك بعد أن منحه كل عناصر المرونة المطلوبة في إشباع الجوانب المتغيرة. أما الجوانب الثابتة من حياة الإنسانية فقد شرع لها التشريعات الواقعية الثابتة.

وعلى أي حال فقد استوعب الإسلام كل النواحي الإنسانية حتى سلّم المحققون في الإسلام بقاعدة (ما من واقعة إلاّ ولله فيها حكم) وقد جاءت بعض النصوص الشريفة لتؤكد هذا الجانب بكلّ وضوح. فقد ورد في كتاب (الكافي: ج١، باب الرد الى الكتاب والسنة) عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد عن أبي عبدالله ـ أي الصادق(عليه السلام) ـ قال: سمعته يقول: (ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنة).

على أن نفس توزع النصوص والقواعد الإسلامية على الجوانب المختلفة للحياة الإنسانية يكشف بكل وضوح عن هذا الاستيعاب.

ومن هذا المنطلق فإنّا نجد الروح الإسلامية تسري في مختلف مواد الدستور الإسلامي، وهذا ما نجده مثلاً في استعراض إجمالي لبعض هذه المواد وكما يلي:

١ ـ تؤكد المادة الأولى على أن الشعب الإيراني أقام النظام الجمهوري الإسلامي على أساس من اعتقاده الراسخ بحكم الحق والعدل القرآني.

---

(١) الحج: ٤٠.

(٢) الأنفال: ٢٧.

٢ ـ وقد رأينا في الفصول الماضية كيف ارتبط الدستور الإسلامي بالأيديولوجية الإسلامية عبر دراستنا للمادة الثانية.

٣ ـ كما أننا رأينا في ما سبق كيف طبق الدستور في مادته الثالثة كل الأهداف التي توخّاها الإسلام من الحكومة الإسلامية.

٤ ـ وبمطالعة سريعة للمادة الرابعة التي ذكرناها في مطلع هذا البحث نعرف أن القانون والمقررات والموازين الإسلامية مقدمة على كلّ عموم أو إطلاق في أيّ قانون آخر.

٥ ـ قررت المادة الخامسة تطبيق مبدأ إسلامي أصيل هو مبدأ العمل بولاية الفقيه العادل الكفء كامتداد لمبدأ الإمامة. وهذا ما تفصله المواد من (١٠٧) وحتى المادة (١١٢).

٦ ـ أكدت المادتان السادسة والسابعة على احترام آراء الأمة وتقييم وجودها وتطبيق مبدأ الشورى الإسلامي في الحدود المقررة له.

٧ ـ وفي المادة الثامنة قررت مبدأ الرقابة الاجتماعية المتبادلة داعية لعمل الجميع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمؤمنون بعضهم أولياء بعض.

٨ ـ وفي المادة التاسعة يتجلّى لنا التّأكيد على الوحدة والاستقلال من كل تبعية وهما من العناصر الإسلامية.

٩ ـ أمّا المادة العاشرة فقد تبنّت ـ تبعاً للتعليمات الإسلامية ـ جعل العائلة وحدة البناء الاجتماعية واقامتها على أساس خلقي إسلامي.

١٠ ـ وتؤكد المادة الحادية عشرة على أن المسلمين جميعاً أمة واحدة، وأنّ هذا مبدأ يجب أن يلحظ في كل عمل سياسي.

١١ ـ وفي المادة الثانية عشرة نجد التصريح بأن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، مع التأكيد على احترام كلّ المذاهب الإسلامية.

١٢ ـ امّا المادة (١٣) والمادة (١٤) فهما تطبقان التعليمات الإسلامية في التعامل مع الأقليات الدينية غير الإسلامية.

١٣ ـ وفي المادة (١٦) نجد التأكيد على تعليم اللغة العربية بعد دورة الدّراسة الابتدائية مباشرة لأنها لغة القرآن والعلوم والمعارف الإسلامية.

١٤ ـ وفي المادة (١٧) نلاحظ جعل التاريخ الهجري تاريخاً رسمياً للدولة شمسياً كان أو قمرياً.

١٥ ـ وتسجل المادة (١٨) عبارة (الله أكبر) في علم الجمهورية الإسلامية.

١٦ ـ وتنفي المادة (١٩) كل تمايز عنصري أو تعصب قبلي بين أفراد الشعب.

١٧ ـ وتؤكد المادة (٢٠) على ان الجميع رجالاً ونساءً يحميهم القانون ويتمتعون بكل الحقوق الإنسانية التي يقررها الإسلام.

١٨ ـ وتوجب المادة (٢١) على الدولة ضمان حقوق المرأة في جميع الجهات في إطار التعليمات الإسلامية.

١٩ ـ ونجد في المادتين (٢٣) و(٢٤) تطبيقاً رائعاً لمبدأ **(لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ)**[1] وكذلك في المواد التالية مع ملاحظة عدم أداء الحرية الممنوحة الى حالة الفوضى والتآمر.

٢٠ ـ والمادة (٢٩) تحكي عن تطبيق مبدأ الضمان الاجتماعي في الإسلام عبر وضعه كمبدأ مسلَّم على عاتق الدولة وتعميمه على المجالات المختلفة ومنها مجالات التربية والتعليم، كما قررت ذلك المادتان (٣٠ و٣٣)، واستثمار الحقوق واسترجاعها كما في المواد(٣٤) وما بعدها.

٢١ ـ امّا الفصل الرابع الذي يبدأ بالمادة (٤٣) وينتهي بالمادة (٥٥) فهو يعمل على إقامة نظام اقتصادي على أساس من المذهب الاقتصادي الإسلامي ونظرياته في الانتاج المتزايد المستفيد من كلّ تقدم علمي والمتناسب مع التوزيع العادل، والضمان الاجتماعي الأمثل. وهذا ما سوف نتعرض له إن شاء الله في أحاديث مقبلة.

٢٢ ـ تؤكد المادة (٥٦) على أن الحاكمية المطلقة على الكون والإنسان هي لله تعالى وأنه تعالى هو الّذي استخلف الإنسان واستعمره في هذه الارض، ثم تتعرض المواد التالية إلى كيفية إعمال هذه الحاكمية الشعبية.

٢٣ ـ وفي المادة (٦٧) نجد ممثل الشعب في مجلس الشورى الإسلامي يقسم على الحفاظ على حريم الإسلام، ومعطيات الثورة الإسلامية، وحراسة مباني الجمهورية الإسلامية.

---

(١) البقرة: ٢٥٦.

٢٤ ـ تؤكد المادة (٧٢) على أن مجلس الشورى الإسلامي لا يمكنه أن يضع قوانين تخالف الإسلام.

٢٥ ـ تقرر المادة (٩١) تشكيل مجلس حراس الدستور للقيام بمهمة حراسة أحكام الإسلام والدستور، ويكون المرجع الرئيس في هذا الجانب.

٢٦ ـ وتقرر المادة (١١٥) أن رئيس الجمهورية ينتخب من بين المتدينين السياسيّين المتصفين بالتقوى والايمان بمباني الجمهورية الإسلامية، وهو يقسم ـ كما تقرر المادة (١٢١) ـ على الدفاع عن الإسلام.

٢٧ ـ وجاء في المادة (١٤٤) أن جيش الجمهورية الإسلامية يجب أن يكون جيشاً إسلامياً عقائدياً وشعبياً يضم الأفراد الأكفاء لتحقيق أهداف الثورة الإسلامية والتضحية في سبيلها.

٢٨ ـ أمّا المادة (١٥٢) فهي تضع أسس السياسة الخارجية وأهدافها ومن أهم هذه الأهداف الدفاع عن حقوق جميع المسلمين، في حين تنص المادة (١٥٣) على أن الجمهورية الإسلامية تجعل سعادة الإنسان في المجموع البشري هدفها الرئيس، وتعتبر الاستقلال والحرية وحكم الحق والعدل من حقوق كل الناس في العالم.

٢٩ ـ تؤكد المادة (١٦٢) على أن يكون رئيس القوة القضائية مجتهداً عادلاً.

٣٠ ـ وأخيراً فان المادة (١٧٥) تدعو إلى حرية التبليغ، وإذاعة المعلومات في وسائل الاعلام ضمن الأُطر والموازين الإسلامية.

وختاماً نقول:

إننا لم نعط هنا إلاّ لمحات من الجوانب الإسلامية في الدستور الإسلامي. فإذا شئنا التوسع كان علينا أن ندرسه عموماً وبتوسع لنكشف كيف تسري روح الإسلام فيه أوّلاً، وكيف يكتسب شكله وقالبه العام من القرآن الكريم والسنة الشريفة ثانياً.

وفقنا الله للعمل بكل تعاليم الإسلام الحنيف وايصال صوت الإسلام الى كل ربوع المعمورة وانقاذ البشرية من الضياع الذي ساقتها اليه المذاهب المادية.

المادة الخامسة

في زمن غيبة الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمّة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بامور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير، وذلك وفقاً للمادة (١٠٧).

العمل الحكومي
ودوره في تحقيق مسؤوليات الدولة الإسلامية

مقدمة:

للحكومة الإسلامية دور محوري في المسيرة الاجتماعية التي خطط لها الإسلام في اطار نظريته الاجتماعية العامة.

وقد حدد الإسلام هذه المسؤوليات التي نجد أنها تجاوزت كثيراً ما كان متعارف عليه في عصر انطلاقة الإسلام.

ومع عظم المسؤولية يتطلب الأمر امكانات تنفيذية كبرى لا على الصعيد المادي فحسب بل وعلى المستوى القانوني، فضلاً عن الجو العاطفي المطلوب لعمل هذا المحور المهم.

وهذا البحث يتكفل الاشارة لهذه الجوانب مع تركيز خاص على الامكانات القانونية للحاكم الإسلامي ـ وهو الرأس الاعلى للحكومة الإسلامية ـ وبتعبير ادق يتم التركيز على الصلاحية القانونية التي يملكها الحاكم، وان كانت الامكانات القانونية اعم من هذه الصلاحيات... ذلك اننا نعتبر انسجام طبيعة التشريع الإسلامي

بشكل دقيق مع الاهداف المرجوة للحكومة الإسلامية تمثل امكاناً قانونياً تستفيد منه في تحقيق تلك الاهداف. وسيأتي توضيح هذه المقولة ان شاء اللّه تعالى.

ورغم أنّ فقهاءنا ومفكرينا قد بذلوا جهدهم الكبير في هذا المجال إلاّ اننا نعتقد أن المجال مازال مفتوحاً للبحث واستنباط النظرية الإسلامية.

ويجب هنا ان نلاحظ أنّ الخلط بين واجبات الفقيه في عملية الاستنباط وواجباته في عملية القضاء وفض النزاعات، وبين واجبات الحاكم في مسألة ادارة دفة الحكم، وكذلك الخلط بين دور المصلحة في استنباط الموقف الشرعي الخالد من القضايا والنوازل، ودورها في العملية الادارية الاجتماعية وما يتبعها من نوازل وهو موقف غالباً ما يكون تابعاً للظروف الزمانية والمكانية؛ ولذا لا يعد موقفاً خالداً، وهكذا الخلط بين الموقف الفردي من الظروف الطارئة، والموقف الاجتماعي منها؛ كل هذه الانماط أدّت الى نوع من الابهام في النظرية، والاختلاف في النتائج، الامر الذي يتطلب التنقيح والتنبيه.

ونلاحظ أيضاً أن تنوع منافذ الزمان والمكان إلى ضيق وسعة افق الفقيه المستنبط، وكذلك دورهما في تغيير الموضوع، أو قيوده، أو مصاديقه، أو ظرف تطبيق الحكم أو تحوله من حق خاص إلى حق عام أو غير ذلك أدّى إلى نوع من تصور الميوعة ـ لدى البعض من غير المتعمقين ـ مما يتنافى مع خلود الشريعة وبقائها، في حين انّ المرونة الإسلامية هي التي تستوعب هذه الأمور دون ان يؤدي ذلك إلى الميوعة المرفوضة.

وينبغي ان لا يغيب عن البال، ان الفقيه الذي يعمل على اكتشاف الحكم الشرعي من القضايا يحتاج إلى امكانات علمية واسعة يذكرها علماء الاصول والفقه، وهي نفسها ضرورية لعمل الحاكم الفقيه بالاضافة لضرورة معرفة الدور الذي يلعبه هذا الحكم الجزئي الاجتماعي في اطار الكل الإسلامي المترابط، لانه يُراد طرحه على صعيد تطبيق مجمل الاطروحة الإسلامية على المجتمع، وهي اطروحة متكاملة مترابطة.

فإذا كان الفقيه يحاول استنباط الموقف المعين مع التركيز عليه وعلى ادلته فان الحاكم يجب ان يلحظ في نفس الوقت مناسبات الموضوع مع سائر المواضيع، ومدى التأثيرات التي سيتركها التطبيق على مجمل العملية الاجتماعية. ولا ادل على ذلك من ملاحظة آثار عملية تطبيق الحدود الإسلامية على مجمل العلاقات الاجتماعية الحقوقية، والاقتصادية، والسياسية، والدولية وغيرها، وبالتالي على مجمل التكامل الاجتماعي المطلوب.

وهذه الاشارات ـ وغيرها ـ كافية لتصور بقاء الباب مفتوحاً امام الفقهاء والمفكرين في هذا المجال... وقد نملك ان نقول أن القسط الاكبر من المباحث النظرية الاجتماعية ما زال مجهولاً مع الاسف، بعد ان اتجه الكثير من بحوثنا اتجاهاً تقطيعياً تجزيئياً ولم يعبر المجالات المقطعية الى مجالات التنظير التي تستطيع ان تمنحنا الرؤية العامة لمعالمنا، وافتراقاتها عن معالم النظريات والمذاهب الحياتية الاخرى، لئلا نقع كما وقع الكثير من المفكرين في وهدة (الالتقاط) أو (التهجين) أو (التركيب بين الإسلام وغيره) مما انتج في ذهنهم (إسلاماً رأسمالياً) أو (اشتراكية إسلامية) أو حتى (علمانية إسلامية)!!

تنبيه مهم

ويجب ان ننبه هنا إلى اننا نركز على موضوع الحكم الحكومي الصادر من الفقيه الحاكم شرعاً دون الفقيه الذي يحاول اصدار فتواه في الموضوع، فالفتوى لا تتحمل انتخاباً وتخييراً وانما المطلوب معرفة الواقع الشرعي، اما الانتخاب والاختيار فانما يتصور على صعيدين:

الاول: انتخاب غير الفقيه للفتوى التي يعمل بها، وهذا المعنى لا يتصور في من يقول بضرورة كون المقلَّد اعلم من غيره (لأن الأعلم لا يتكرر) فإذا تم له الايمان بحذف شرط الاعلمية امكنه ان يتخير بين الفتاوى.

الثاني: ان يقوم الحاكم الشرعي باختيار الاحكام والفتاوى المنسجمة مع المصلحة العامة وتعميمها على الآخرين.

وهذا ما سنبيّنه ان شاء اللّه تعالى في الفصل الرابع من هذا البحث، فما سمي بـ (العمل) انما يتصور في هذا المجال لا غير، وهذا ما دعانا للتركيز على جانب الحكم الحكومي لا غير.

وسيسير بحثنا على النمط التالي:

القسم الاول: وسنتحدث فيه بشكل مقدمي عن المصطلحات التي سنركز عليها كالحكم الحكومي والحكم الأولي والثانوي والعلاقة بين هذه الاقسام.

القسم الثاني: سنركز فيه على مشروعية الحكم الحكومي متعرضين بالطبع إلى بعض تطبيقاته.

القسم الثالث: وسيتم البحث فيه عن مسؤوليات الحكومة الإسلامية والملاكات

التي تحدد لها عملية التنفيذ لهذه المسؤوليات.

القسم الرابع: وسنركز فيه على الامكانات التشريعية التي يملكها الحاكم لتنفيذ مسؤولياته.

القسم الخامس: ونتعرض فيه إلى الامكانات الاخرى التي تساعده في ذلك.

القسم الاول: تقسيمات الحكم والفروق بينها

عُرّف الحكم بانه (الاعتبار الشرعي المتعلق بافعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر)[1]. ولعله اسلم التعاريف.

وقد قسم الحكم إلى اقسام باعتبارات مختلفة.

والذي يهمنا هو تقسيم الحكم إلى الحكم الاولي والحكم الثانوي والحكم الولائي، وقد عرّف الحكم الاولي بانه: الحكم المجعول للشيء اولاً وبالذات، اي دون إن يُلحظ ما يطرأ عليه من العوارض الأُخر[2].

كما عرّف الحكم الثانوي بأنه:

الحكم المجعول للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه الأولي[3].

وهذه الحالات الطارئة هي من قبيل (الضرر) و(العسر والحرج) و(العجز) و(الاكراه) و(الخوف) و(المرض) و(التقيّة) و(تزاحم الحكم عند تنفيذه مع حكم اهم منه) و(وقوعه مقدمة لحكم آخر) و(وقوعه مورد النذر والعهد والقسم) وغير ذلك من قبيل تحول الحكم الوجوبي الكفائي للصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة إلى الحكم التعييني الوجوبي إذا انحصر الأمر بشخص واحد.

والحكم الاولي: ثابت لموضوعه دائماً، لانه جاء لذات الموضوع بغض النظر عن الطوارئ عليه، كما انه يشترك فيه العالم والجاهل لانه أيضاً ثابت لذات الموضوع رغم كون الجاهل معذوراً.

---

(١) أصول الفقه المقارن: ص٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ص٧٣.

(٣) المصدر نفسه: ص٧٣.

في حين ان الحكم الثانوي: ثابت ما ثبتت الحالة الطارئة، ولخصوص هذا الشخص الذي عرضت له.

ولذا نجد أن الحكم الثانوي يعبر عن مرونة تشريعية، ذلك ان المرونة تعني الاستجابة للحالة الضاغطة بمقدار ما تحمله من ضغط، ثم العودة إلى الحالة الطبيعية ـ عند ارتفاع العامل الذي أدى إلى أن يُغيِّر الحكم ـ وهي هنا الحكم الأولي، وهذه بنفسها قاعدة عامة يجب ان يلحظها الفرد عند اتباعه الحكم الثانوي، كما يجب ان يلحظها الحاكم الشرعي في حكمه الولائي فلا يتجاوزها إلى حالة طارئة بشكل دائم بل يتبع في ذلك مقتضيات المصلحة العامة ملتفتاً إلى كون الحالة استثنائية.

ولسنا بصدد استقصاء العناوين الطارئة بشكل ثانوي، وانما نشير إلى ان القرآن الكريم يشير اليها. مثلاً جاءت حالة (الاضطرار) في الآيات التالية:

(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير اللّه فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن اللّه غفور رحيم)[١].

(فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن اللّه غفور رحيم)[٢].

(وما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم اللّه عليه وقد فَصّلَ لكم ما حرم عليكم الا ما اضطرِرتُم إليه)[٣]. وغيرها.

وكذلك الحرج:

(وما جعل عليكم في الدين من حرج)[٤].

وكذلك العناوين الاخرى.

وهذا المعنى أيضاً جاء في الروايات الشريفة ومنها حديث الرفع الذي روي بسند جامع لشرائط الصحة «عن حريز عن أبي عبد اللّه الصادق(عليه السلام) قال: قال رسول اللّه (صلى الله عليه وآله وسلم): رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة،

---

(١) البقرة: ١٧٢.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) الأنعام: ١١٩.

(٤) الحج، ٧٨.

والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[1].

الاحكام الحكومية

وربما سميت بالاحكام (الولائية) أو (السلطانية) ومنها (الاحكام القضائية) وقد عُرّفت بانها: (انشاء انفاذ من الحاكم ـ لا منه تعالى ـ لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص)[2].

وصاحب الجواهر هنا ـ رغم كونه يتعرض لتعريف الحكم القضائي ـ يطرح المسألة بشكل اعم ليشمل كل حكم يصدر من الحاكم الشرعي ـ وهو في ذيل التعريف يشير إلى هذا التعميم. فإذا صدر الحكم في مقام الخصومة والترافع كان حكماً حكومياً قضائياً والا كان حكماً عاماً.

ويعرّفه الشهيد الاول بانه (انشاء اطلاق أو الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش)[3].

وهذا تعريف يختص بالامور القضائية.

وإذا شئنا ان نجاري اسلوب تعريف الحكم الاولي قلنا ان الحكم الحكومي هو: (الاعتبار الصادر من الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحيته الشرعية والمتعلق بافعال العباد مباشرة أو بشكل غير مباشر) ليكون شاملاً للاحكام التكليفية والوضعية.

وإذا اردنا ان نخصصه بالاحكام القضائية اضفنا إليه عبارة (في مقام رفع التخاصم).

الفروق بين الاحكام الاولية والاحكام الولائية

وعلى ضوء ما سبق يمكن ان نحصر الفروق في مايلي:

أولاً: ان الاحكام الاولية هي احكام للشارع المقدس، يتم كشفها من قبل الفقيه مباشرة، في حين ان الاحكام الولائية هي احكام يصدرها الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحياته الشرعية.

ثانياً: ان الاحكام الاولية هي أحكام كلية غير مطبقة على مصاديقها الخارجية، كقول

---

(١) وسائل الشيعة، ج ص ٣٤٥، وذكرته الصحاح.

(٢) جواهر الكلام: ج٤٠، ص ١٠٠.

(٣) القواعد والفوائد: ج١، ص ٣٢٠.

الفقيه (الصلاة واجبة) و(الماء طهور) ؛ في حين ان الاحكام الولائية تعبر عن تطبيق حكم كلي في الموضوعات الخارجية.[1]

ثالثاً: ان الاحكام الفتوائية (الاولية والثانوية) يمكن نقضها من قبل فقيه آخر؛ لأن المقام مقام كشف عن الحكم الشرعي، أما الاحكام الولائية فلا يمكن نقضها، وفي نقض الاحكام القضائية منها كلام.

رابعاً: ان الاحكام الفتوائية قائمة على أساس من مصالح ومفاسد في ذوات الاشياء، يلحظها الشارع المقدس (جل جلاله) ويصدر حكمه فيها ؛ اما الاحكام الولائية فهي تتبع المصالح التي يدركها الحاكم الشرعي أو التطبيقات التي ينصرف نظره اليها على الموضوعات الخارجية.

خامساً: الاحكام الاولية تعبر عن الحالة الطبيعية للاشياء، كما يراها الإسلام. اما الاحكام الولائية فهي تعبر عن مقتضيات المصلحة التي يراها ولي الأمر وتشكل حالة استثنائية.

سادساً: قيل: ان الاحكام الحكومية هي تنفيذ للاحكام الاولية[2]، وربما كان المراد انها في الواقع تعتمد على الاحكام الاولية وتحاول تبيين السبل لتنفيذها ـ كما سيأتي ـ .

والحقيقة هي ان اسلوب التنفيذ هو احد الموارد التي يكلف بها الحاكم الشرعي ليعيّنها ـ اجتماعياً ـ رغم وجود بدائل اخرى للتنفيذ من قبيل ان يأمر بنظام اقتصادي معيّن لا ربا فيه مع وجود بدائل اخرى، إلاّ انه يمكن ارجاع هذا الفرق الى الفرق الثاني واعتبار ان كل ما يقوم به الحاكم الشرعي انما هو العمل على تطبيق كليات شرعية معطاة له بالحكم الأولي من قبيل (لزوم مراعاة المصلحة العامة) كما سيأتي ذلك.

الفرق بين الاحكام الثانوية والاحكام الولائية

ويمكن ان نذكر هنا الفروق التالية:

اولاً: ان الاحكام الثانوية تنحصر عناوينها بما ذكر في القرآن الكريم والسنة الشريفة فهي ترتكز عليها ؛ في حين ترتكز الاحكام الولائية على المصلحة العامة

---

(١) المسالك: ج١، ص ١٦٣، الجواهر ج٢١، ص ٤٣.

(٢) ملاكات الأحكام لمجموعة مؤلفين: ج٧، ص ٢٥١.

ومقتضيات المؤشرات العامة كما سيأتي الحديث عنها في الفصل التالي.

ثانياً: ان الاحكام الثانوية يمكن ان يدركها الفرد ويعمل بها في حين تتوقف الاحكام الولائية على نظر ولي الامر.

ثالثاً: ان الاحكام الثانوية هي احكام شرعية وضعت للعناوين الطارئة. اما الاحكام الولائية فهي احكام يصدرها ولي الامر بمقتضى صلاحياته، وربما استند في حكمه إلى توفر هذه العناوين الطارئة ولكنه على أي حال حكم صادر من ولي الأمر لا من الشارع، وان كان واجب الطاعة شرعاً.

وهناك من يرى الوحدة بينهما على أساس انهما حكمان استثنائيان، إلاّ ان ما ذكرناه يوضح الفرق بينهما.

القسم الثاني: مشروعية الحكم الحكومي

وقد لا تجدنا بحاجة ماسة لاثبات مشروعية الحكم الحكومي بعد ان كاد ان يكون من الواضحات، رغم تشكيك بعض العلمانيين، بل بعض المتحجرين من ذوي الاتجاه الديني احياناً.

فيكفي ان نشير إلى بعض ادلة المشروعية مع طرح بعض الملاحظات في البين:

اولاً: القرآن الكريم

وحق اصدار الحكم الحكومي، حق يطرحه القرآن الكريم للانبياء وأولي الامر بكل وضوح. يقول تعالى:

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً)[1].

ويقول تعالى: **(إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى اللّه ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا واولئك هم المفلحون)**[2].

ويقول تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعو الرسول وأُولي الأمر منكم)**[3].

---

(١) النساء: ٦٥.

(٢) النور: ٤٩، ٥٠.

(٣) النساء: ٥٩.

ويقول تعالى: (**النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم**)[١].
وغيرها من الآيات الكريمة.

ثانياً: السنّة الشريفة

وهي طافحة بما لا مزيد عليه من الاحكام التي اصدرها (ص) باعتباره ولياً للأمر ونحن نشير فيما يلي إلى بعضها:

١ ـ الحكم باعدام كعب الاشراف.[٢]
٢ ـ الحكم باهدار دماء ٤ اشخاص في فتح مكة.[٣]
٣ ـ اصدار الامر بمنع مجالسة الممتنعين عن الجهاد.[٤]
٤ ـ الحكم بقطع نخيل بني النظير.[٥]
٥ ـ النهي عن اكل لحم الحمير في خيبر.[٦]
٦ ـ النهي عن التخلف عن جيش اسامة.[٧]

بل يمكن القول ان قيادته (صلى الله عليه وآله وسلم) تمثلت في اوامر حكومية كان يصدرها بشكل مستمر إلى جانب ابلاغ الاوامر الالهية التي يبلّغها الوحي الصادق الامين.

وقد تعرض الشهيد الصدر في كتابه القيم (اقتصادنا) لهذا الموضوع ـ وذلك في معرض حديثه عن التشريع ـ الى التضليل في فهم النص، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه، قائلاً: فقد جاء في الرواية ان النبي قضى بين اهل المدينة في النخل: لا يمنع نفع بئر؛ وقضى بين اهل البادية: انه لا يمنع فضل ماء، ولا يباع فضل كلأ. وهذا النهي من النبي عن منع فضل الماء والكلأ يمكن ان يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام ثابت في كل زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر، كما يمكن أيضاً أن يعبر عن اجراء معين

---

(١) الاحزاب: ٦.
(٢) صحيح البخاري: ك٤٨ ب٣، مجمع البيان ج٩ ـ ١٠، ص ٣٨٦.
(٣) مجمع البيان: ج٩ ـ ١٠، ص ٨٤٨
(٤) مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ١٢٠.
(٥) وسائل الشيعة: ج١١، ص ٤٣، البخاري، ك ٥٦، ب ٥٤ وغيرها.
(٦) وسائل الشيعة: ج١٦، ص ٣٩، والبخاري ب ١٣٠.
(٧) بحار الانوار: ج٢٨، ص ٢٠٧، مغازي الواقدي ص ٤٣٣.

اتخذه النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين، في حدود ولايته وصلاحياته، فلا يكون حكماً شرعياً عاماً بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدرها ولي الامر. وموضوعية البحث في هذا النص النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين احدهما على ضوء صيغة النص وما يناظره من نصوص.

واما اولئك الذين يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النص بصورة مسبقة فهم يفترضون منذ البدء ان يجدوا في كل نص حكماً شرعياً، وينظرون دائماً إلى النبي من خلال النصوص بوصفه اداة لتبليغ الاحكام العامة، ويهملون دوره الايجابي بوصفه ولي الأمر. فيفسرون النص الآنف الذكر على اساس انه حكم شرعي عام، ويفرعون على هذا الاساس ان النهي ليس نهي تحريم وانما هو نهي كراهة، لانهم يستبعدون ان يكون منع المالك لفضل مائه حراماً شرعاً، في كلّ زمان ومكان).[1]

وهكذا نجد تفريقه (رحمه الله) بين الموقفين تماماً، أي بين الامر الكاشف عن الحكم الشرعي الأولي، والامر الولائي الحكومي.

اما من حيث دلالة هذه الاوامر الولائية على الكشف عن الحكم الشرعي الأولي فقد تعرض الاصوليون لذلك:

فذكر في (سلم الوصول) انه ليس كل ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام من اقواله وافعاله وتقريراته تشريعاً يطالب به المكلفون، لأن الرسول بشر كسائر الناس ـ من الناحية الفسلجية ـ، اصطفاه اللّه رسولاً لهداية الناس وارشادهم؛ قال تعالى: (قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ)[2] فما صدر منه ينتظم الاقسام التالية:

١ ـ ما صدر منه بحسب طبيعته البشرية كالأكل والشرب والنوم وما إلى ذلك من الامور التي مرجعها طبيعة الإنسان وحاجته.

٢ ـ ما صدر منه بحسب خبرته وتجاربه في الحياة، وفي الأمور الدنيوية وبحسب تقديره الشخصي للظروف والاحوال الخاصة، وذلك مثل شؤون التجارة والزراعة والمسائل المتعلقة بالتدبيرات الحربية وما إلى ذلك من الامور التي يعتمد فيها على مقتضيات الاحوال ومراعاة الظروف.

---

(١) ج٢: ص ٣٧٦.

(٢) الكهف: ١٠.

وهذان القسمان ليسا تشريعاً، لان مرجع القسم الاول الطبيعة والحاجة البشرية، ومرجع القسم الثاني الخبرة والتجارب في الحياة والتقدير الشخصي للظروف الخاصة من غير ان يكون هناك دخل للوحي الالهي ولا للنبوة والرسالة.

٣ ـ ما صدر منه على وجه التبليغ عن اللّه تعالى، بصفته رسولاً يجب الاقتداء به والعمل بما سنّه من الأحكام مثل تحليل شيء أو تحريمه والأمر بفعل أو النهي عنه وكبيان العبادات، وتنظيم المعاملات، والحكم بين الناس، فهذا القسم الأخير تشريع عام يجب على كل مكلف العمل به والاحاديث الواردة في هذا القسم تسمى باحاديث الأحكام.

وبالجملة فان اقوال الرسول وافعاله وتقريراته انما تكون دليلاً من الادلة، ومصدراً من المصادر التشريعية التي تستمد منها الاحكام الشرعية إذا صدرت منه بمقتضى رسالته لسن القوانين وتشريع الاحكام أو بيانها[1].

وقد اشكل عليه استاذنا السيد محمد تقي الحكيم بان هذا التقسيم غريب بناء على:

أ ـ علمنا بانه ما من واقعة الاّ وللّه فيها حكم.

ب ـ صدور هذه الافعال عن ارادة.

ج ـ ادلة العصمة.

فكل ما يصدر عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) بطبيعة الحال يكون موافقاً لاحكام الشريعة ومعبراً عنها ولا يختلف الحال بين القسم الاول والثاني والثالث، واستثنى من ذلك مختصاته (صلى الله عليه وآله وسلم) كالزواج باكثر من اربع، وكذلك افعاله الطبيعية غير الارادية... واضاف: (اقصاه ان بعض افعاله تختلف عن البعض الآخر من حيث دلالتها على الحكم بعنوانه الاولي أو العنوان الثانوي، ودلالتها احياناً على جواز العمل بالحكم الظاهري، وهكذا)[2].

وما قاله استاذنا الحكيم صحيح، إلا انه يمكن توجيه كلام صاحب (سلم الوصول) بأن القسم الاول يعني الاساس الذي صدر عليه هذا السلوك الخاص وان القسم الثاني لا يكشف عن حكم شرعي ثابت كما هو الحال في القسم الثالث. إلاّ ان الذي يرد

---

(١) سلم الوصول: ص ٣٦٢ فما بعدها.

(٢) اصول الفقه المقارن: ص ٣٣٠.

عليه أنه في القسم الثاني لم يفرق بين الآراء الشخصية والمواقف الحكومية الولائية، حيث تعبر المواقف الحكومية عن مراعاة كاملة للأطر التشريعية العامة، والتوجيهات الإسلامية للحاكم الشرعي ـ كما سيأتي بيانه ـ والمصلحة العامة للامة مما يمكن ان يساعد في الكشف عن الحكم الإسلامي الثابت وان كان هو لا يعتبر عن حكم ثابت شامل باعتبار قيامه على اساس مراعاة الظروف الزمانية والمكانية.

وقد نستغرب ان يدخل في القسم الثالث مسألة (الحكم بين الناس) وهي لا تعبر عن حكم إسلامي ثابت إلاّ أن يريد القواعد الثابتة لهذه المسألة.

هذا وهناك امثلة كثيرة للأحكام الصادرة عن الأئمة بشكل ولائي ولا مجال هنا للتعرض اليها بالتفصيل.

معيار التمييز بين الأوامر الشرعية والولائية

وربما كان هذا البحث من البحوث الأصيلة وان لم يتم الاهتمام به على النحو المطلوب.

وما يبدو لنا ان هناك معايير فنية من قبيل:

أولاً: أن يتعلق الامر بالقضايا الخارجية.

ثانياً: أن يحمل معه قرينة تدل على ذلك كأن يكون في موقف القضاء أو الحكم بين الناس.

ثالثاً: أن يصدر في جو مخالف لمضمونه، مجمع على عمومه الآبي عن التخصيص.

رابعاً: ان يفسره الأئمة والاصحاب بذلك وفق قرائن معينة عندهم، مما يحقق لنا الاطمئنان بالجو الذي صدرت فيه هذه الاوامر.

كما جاء في بعض الروايات عن أهل البيت (عليهم السلام) من قبيل:

١ـ محمد بن يعقوب عن علي ابن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي: قال: «سئل أبو عبد اللّه عن شراء النخل والكروم والثمار ثلاث سنين أو أربع سنين فقال: لا بأس، تقول: ان لم يخرج في هذه السنة اخرج في قابل، وان اشتريته في سنة واحدة فلا تشتره حتى يبلغ، وان اشتريته ثلاث سنين قبل ان يبلغ فلا بأس، وسئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من ارض فتهلك ثمرة تلك الارض كلها، فقال: قد اختصموا في ذلك إلى رسول اللّه(صلى الله عليه وآله وسلم) فكانوا يذكرون

ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة ولم يحرمه، ولكن فعل ذلك من اجل خصومتهم»[١].

٢ ـ محمد بن يعقوب باسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) انه سئل عن ... والحمير والبغال والخيل فقال: «ليس الحرام الا ما حرّم اللّه في كتابه، وقد نهى رسول اللّه (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم خيبر عنها، وانما نهاهم من اجل ظهورهم أن يفنوه وليست الحمر بحرام»[٢].

٣ ـ نقل الترمذي عن رافع بن خديج انه قال: «نهانا رسول اللّه (صلى الله عليه وآله وسلم) عن امر كان لنا نافعاً، إذا كانت لأحدنا ارض ان يعطها ببعض خراجها أو بدراهم، وقال: إذا كانت لأحدكم ارض فليمنحها اخاه أو ليزرعها»، ويعلّق الشهيد الصدر عليه بقوله: (... ونحن حين نجمع بين قصة هذا النهي، واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الارض في الشريعة بصورة عامة، ونضيف نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة تدل على جواز اجارة الارض، نخرج بتفسير معين لهذا النص... وهو ان النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر وليس حكماً شرعياً عاماً)[٣].

الاصل في المسألة

هذا وان لم يقم أي من هذه المعايير على تشخيص الموقف فان الاصل ـ واللّه اعلم ـ هو اتباع الطبيعة الغالبة وهي كونه (صلى الله عليه وآله وسلم) في موقف التبليغ.

ثالثاً الإجماع

مرّ بنا ان هذا الأمر يعد من الأحكام الواضحة في الإسلام وذلك نتيجة لاجماع الأمة الإسلامية على استمرار الحكومة الإسلامية التي بدأت بعهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والخلفاء الراشدين واستمرت باشكال اخرى، ورغم الانحراف الذي اصاب

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣، ص٣.

(٢) المصدر نفسه: ج١٦، ص ٣٩٤.

(٣) اقتصادنا: ج٢، ص ٦٤٣.

بعض الحاكمين إلاّ ان اصل الحكومة لم يكن ليعترض عليه احد بل شكلت ـ عند البعض ـ أمراً يجب احترامه حتى ولو كان الحاكم فاقداً للشروط المطلوبة.

رابعاً: طبيعة التشريع الإسلامي و(دليل العقل)

هذا وان المتتبع للشريعة الإسلامية بسعتها وعرضها العريض، واهدافها المعلنة كشريعة للحياة لكل واقعة فيها حكم، ولكل مشكلة منها رأي وموقف، ولكل جانب من جوانب الحياة الإنسانية نظام شامل ومتشعب؛ هذا المتتبع لابد له ان يصدق تماماً بوجود نظام سياسي حكومي إسلامي، وان لهذا النظام صلاحياته التي تتطلب قيامه بفضّ النزاعات وملء المناطق المتعلقة بالشؤون الادارية والتنفيذية والتي ترتبط بالجانب المتغير من الحياة... وهذا المسلك ربما اطلق عليه اسم مسلك العقل، والمراد به المسلك الذي يعتمد فيها على النتيجة المنطقية التي يخرج بها من يلاحظ مجمل الخصائص الإسلامية ومقاصد الشريعة واهدافها. والحقيقة ان التصور القائل بعدم الحكومة، يعني ان الإسلام سلّم كل نظمه وقوانينه الحياتية بيد حكومة لم يخطط لها ولا تؤمن به؛ هو أمر يدعو للسخرية[1].

القسم الثالث: مسؤوليات الدولة وملاكات الحكم الولائي

لا تجدنا بحاجة للتأكيد على المسؤولية الخطيرة التي يتحملها الحاكم الشرعي ورئيس الدولة الإسلامية؛ فهي مما يؤكد عليه كل الذين تعرضوا للموضوع وإن اختلفت تعبيراتهم.

يقول القاضي أبو يعلى الفراء: (ويلزم الامام من امور الامة عشرة اشياء:

أحدها: حفظ الدين على الاصول التي أجمع عليه سلف الامة، فان زاغ ذو شبهة عنه بيّن له الحجة واوضح له الصواب، واخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والامة ممنوعة من الزلل.

الثاني: تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بينهم، حتى تظهر النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

---

(١) ولاية الفقيه: ج١ ص ١٦١ ـ ١٩١.

الثالث: حماية البيضة والذب عن الحوزة ليتصرف الناس في المعاش وينتشروا في الاسفار آمنين.

الرابع: اقامة الحدود لتصان محارم اللّه تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من اتلاف واستهلاك.

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة، حتى لا يظفر الاعداء بغرة ينتهكون بها محرماً، ويسفكون فيها دماً لمسلم أو معاهد.

السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة.

السابع: جباية الفيء والصدقات على ما اوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير عسف.

الثامن: تقدير العطاء وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقصير فيه، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع: استكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من الاعمال ويكِله اليهم من الاموال، لتكون الاعمال مضبوطة والاموال محفوظة.

العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفّح الاحوال ليهتم بسياسة الامة، وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الامين ويغش الناصح)[1].

وقد نقل الشيخ القرشي هذه العبارة دونما تعليق[2].

وهكذا نجد الفراء يحصر مسؤوليات الدولة الإسلامية في الصيانة العقائدية، والوظائف القضائية، والدفاعية، واقامة الحدود، وتنظيم الشؤون الاقتصادية والادارية، والاشراف على الشؤون العامة.

ويمكننا ان نتصور واجبات اخرى تلقي مسؤوليات اضافية على الدولة في مجالات التعليم والاعلام، والعلاقات الدولية، والمواصلات وغير ذلك، إلاّ اننا نعتقد ان روح هذه الواجبات يتمثل في جملة عامة جاءت على لسان الامام علي (عليه السلام) حين قال: (أيها الناس إنّ لي عليكم حقاً ولكم عليّ حق: فأمّا حقّكم عليّ فالنصيحة لكم،

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ٢٨.

(٢) نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ص ٢٢٩.

وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأمّا حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم)(١).

فالنصيحة وحدها تعني القيام الحق بكل واجبات الدولة العامة التي تناط عادة بالمسؤولين من قبيل الاعلام، والدفاع، وتطبيق الشريعة، وتنظيم العلاقات الدولية، وبالتالي سد كل النقائص التي تتجاوز الواجبات الفردية وتتحول إلى حقوق عامة.

وقد عقد امام الحرمين الجويني باباً واسعاً تحت عنوان (فيما يناط بالأئمة والولاة من الاحكام) فصل فيه هذه الواجبات فليراجع هذا الباب(٢).

اما الاشارة للجانب الاقتصادي والتعليمي والتربوي فهي اشارة ـ فيما اتصور ـ إلى بعض الجوانب الرئيسة والمهمة لا استقصاء لها. ولا اتصور من خلال استطلاع النصوص الإسلامية ان هناك حدوداً لواجبات الدولة الإسلامية ومسؤولياتها لا يمكنها ان تتعداها أو تتخلى عن بعضها. فالحالة مرنة ومتروكة لمختلف الظروف الزمانية والمكانية، والمهم ان الدولة مكلفة بان تنصح للامة وتتكفل كل شؤونها العامة، مهما اتسعت هذه الشؤون أو ضاقت بما يحقق مصالحها في اطار الشريعة الإسلامية.

والذي اتصوره ان نظام الحكم الإسلامي يمثل اكثر النظم الإسلامية مرونة في التطبيق رغم انه يملك القواعد والضوابط التي تبقي عليه كنظام مهم وحساس. ومن هذه القواعد الثابتة:

أ ـ الشروط التي اكد على لزوم توفرها في الحاكم الشرعي من (الفقه والعدالة والكفاءة).

ب ـ اعتماد مبدأ الشورى اجمالاً (**وامرهم شورى بينهم**)(٣).

ج ـ اعتماد بعض الشروط في الموظفين وفي طليعتها (الامانة والتناسب) كما جاء في قوله تعالى على لسان يوسف (ع): (**قال اجعلني على خزائن الارض إني حفيظ عليم**)(٤).

وقوله تعالى على لسان ابنة شعيب: (**قالت يا أبت استأجره إن خير من استأجرت**

---

(١) نهج البلاغة: ص ٧٩، الخطبة ٣٤.

(٢) غياث الأمم: ص ٢٦٣.

(٣) الشورى: ٣٨.

(٤) يوسف: ٥٥.

القوي الأمين)[1].

وتكمن مرونته في ما يلي:

أولاً: عدم تحديد اطار خاص لنوع الحكم وتفصيلاته.

ثانياً: اعطاء الحاكم حق اصدار الحكم الولائي وفقاً لما يراه في عملية تطبيق الاحكام الاولية وتحقيق مقاصد الشريعة ومقتضيات النصيحة للأمة ومصالحها العامة.

ثالثاً: اعطاء الحاكم بعض المؤشرات التنظيمية والتي تهديه في مجال انتخاب اصلح الصور التنظيمية، ولكن بدون تقييد معين له.

والامران الاول والثاني مما اجمعت عليه الامة، مما يجعلنا في غنىً عن الاستدلال عليهما.

نعم حاول البعض أن يؤكد على نوع خاص من الحكم معتمداً على التطبيقات التي تمّت في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أو بعده. كما رفضت بعض الفرق الإسلامية الايمان بالمصلحة كمصدر يقوم عليه الحكم الصادر، إلاّ ان رفضها انما هو في مجال الافتاء، فليس للفقيه ان يعتمد المصلحة المرسلة ـ في تصوره ـ لإصدار فتواه، ولكن ذلك انما هو في المجال الفردي الافتائي، اما المجال الاجتماعي الحكومي فلم نجد من يخالف اعتماد الحاكم الإسلامي على المصلحة (وحتى المصلحة المظنونة ظناً عقلائياً) في اصدار احكامه الولائية.

اما الامر الثالث فهو الذي يحتاج إلى نوع من الشرح والتوضيح، وربما كان المرحوم الشهيد الصدر خير من تعرض لهذا الموضوع بشيء من التفصيل:

فهو يقول في عرضه لصورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي: ان هناك عناصر ثابتة تتمثل في الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة، وأخرى متحركة تستمد من المؤشرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة، أمّا كيف يمكن استنباط العناصر المتحركة من المؤشرات الإسلامية؟ فان الأمر يتطلب:

١ ـ منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر المتحركة وادراكاً معمقاً لمؤشراتها ودلالاتها العامة.

٢ ـ استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها ودراسة دقيقة للأهداف التي تحددها

---

(١) القصص: ٢٦.

المؤشرات العامة وللاساليب التي تتكفل بتحقيقها.

٣ ـ فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي (ولي الأمر) والحصول على صيغة تشريعية تجسد تلك العناصر المتحركة في اطار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له.

ويضيف (ومن هنا كان التخطيط للحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي مهمةً يجب أن يتعاون فيها مفكرون إسلاميون واعون ويكونون في نفس الوقت فقهاء مبدعين وعلماء اقتصاديين محدثين)[1].

ويؤكد بعد هذا على ان هناك خطوطاً عامة للمؤشرات يذكرها على النحو التالي:

أ ـ اتجاه التشريع: بمعنى ان تتواجد احكام منصوصة في الكتاب والسنة تتحد كلها نحو هدف مشترك يهتم به الإسلام، ويمثل له بمسألة ربط الإسلام للكسب بالعمل والتي يستفيدها من مجموعة احكام، كسماح الإسلام للملكية الخاصة لرقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية، وتحريم الحمى وغير ذلك.

ب ـ الهدف المنصوص عليه من قبيل قوله تعالى:

(ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم)[2] حيث يدل على لزوم ايجاد التوازن ونشر الثروة بين افراد المجتمع ـ كما سيأتي الحديث عن مؤشرات النظام الاقتصادي ـ .

ج ـ القيم الاجتماعية التي يؤكدها الإسلام؛ كالمساواة والاخوّة والعدالة والقسط.

د ـ اتجاه العناصر المتحركة على يد المعصوم (عليه السلام) من قبيل ما ذكرناه من قبل عنه (صلى الله عليه وآله وسلم).

نماذج من المؤشرات العامة (الثابتة)

قلنا ان هذه المؤشرات هي عناصر ثابتة يستفيد منها الحاكم الشرعي لقيادة الساحة وهدايتها على اساس من مقاصد الإسلام:

ومقاصد الإسلام واضحة في نصوصه كالعدالة والاخوة وحفظ النسب والدين والمال والعرض؛ ولن ندخل في تفصيلاتها.

---

(١) الإسلام يقود الحياة: ص ٤٠.

(٢) الحشر: ٧.

ولكننا نرى ان نمثل لها في مختلف النظم الإسلامية ومنها مثلاً:

أ ـ نظام الحكم الإسلامي:

فهناك نصوص تتعلق به وتشكل منبعاً لهذه المؤشرات من قبيل:

١ ـ قوله تعالى: (**وأمرهم شورى بينهم**)[1]، وقوله تعالى: (**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**)[2].

ولسنا نريد الاستدلال بهاتين الآيتين على مشروعية نتائج الانتخاب لتأتي بعض الاشكالات الفنية الاصولية التي اوردها السيد الحائري[3] على هذا الاستدلال، وانما نقصد القول بأن هاتين الآيتين تشكلان منبعاً لولي الامر يستنبط منهما بعض القواعد لتنظيم عمليات الادارة العامة والاستفادة من (المشاركة الشعبية) وعمليات (الانتخاب) و(الاستفتاء) و(اعتماد مبدأ مجالس الشورى) وغير ذلك.

٢ ـ قوله تعالى على لسان يوسف (ع): (**اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم**)[4].

وقوله تعالى على لسان ابنة شعيب (ع): (**يا ابت استأجره إن خير من استأجرت القوي الامين**)[5].

وتشكلان منبعين لمعرفة شروط الموظفين، وايكال المسؤوليات الادارية إلى الاشخاص والجهات المناسبة، وحل مشكلة (أيهما الأكثر جدارة بالمراعاة: التخصص أو التعهد).

وفي هذا السياق يقول الامام علي(عليه السلام) في عهده التاريخي المعروف لمالك الأشتر حين ولاّه على مصر:

(وانظر في امور عمالك، فاستعملهم اختباراً ولا تولهم محاباة وأثرة، فانهم جماع من شعب الجور والخيانة. وتوخّ منهم أهل التجربة والحياء من اهل البيوتات الصالحة، والقدم في الإسلام المتقدّمة، فانهم اكرم اخلاقاً وأصحّ أعراضاً وأقل في المطامع إشراقاً

---

(١) الشورى: ٣٨.

(٢) التوبة: ٧١.

(٣) ولاية الأمر: ص ١٦٣.

(٤) يوسف: ٥٥.

(٥) القصص: ٢٦.

وابلغ في عواقب الامور نظراً)[1].

والواقع ان هذا العهد التاريخي يعد من أروع النصوص في مجال تنظيم الحياة العامة وينبغي ان يقتفي اثره الحاكمون في عالمنا وفي كل زمان ومكان.

وينقل الدكتور نوري جعفر عن الامام علي (عليه السلام) قوله الرائع:

(ولا تقبلن في استعمال عمالك وامرائك شفاعة إلاّ شفاعة الكفاءة والامانة) ويقول: ان اخضاع التوظيف للشفاعة وسائر المؤثرات انما هو تدمير لمصالح الامة وتضييع لحقوقها[2].

٣ ـ قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (إنّا والله لا نولي هذا العمل احداً سأله أو أحداً حرص عليه)[3]، وهو نص يستفيد منه الحاكم الشرعي الكثير الكثير في اختياره للموظفين وغير ذلك.

ب ـ النظام الاقتصادي

والنصوص التي تذكر هنا متعددة منها:

١ ـ قوله تعالى:

(كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم)[4].

وقد قلنا انه يشير إلى ان التوازن وتوزيع الثروة امر مطلوب إسلامياً.

٢ ـ النصوص الواردة في مسألة الزكاة وانها تعمل على ايصال الفقير الى مستوى الغنى. مما يحدد المستوى الأدنى لحياة الفرد في المجتمع الإسلامي[5].

ج ـ النظام الاجتماعي

والنصوص التي نشير اليها كمثال على ذلك هي ما يلي:

١ ـ **(ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف)**[6].

---

(١) نهج البلاغة: ص ٤٣٥.

(٢) فلسفة الحكم عند الإمام: ص ٣٤.

(٣) سنن البيهقي: ١١/١٠.

(٤) الحشر: ٦.

(٥) وسائل الشيعة: ج٦ ص١٧٨ فما بعدها.

(٦) البقرة: ٢٢٨.

حيث يشير النص الى ضرورة التناسب بين الحقوق والمسؤوليات.

٢ - كل النصوص التي تتجه لحفظ الكيان العائلي وعدم المساس به ونفي المقدمات التي تؤدي إلى انحلاله فانها تؤكد على ان العائلة هي اساس البناء الاجتماعي ويجب سد كل الذرائع المؤدية إلى تفسخها وطرح البدائل عنها.

٣ ـ قوله تعالى على لسان سيدنا لوط(عليه السلام): **(قال يا قوم هؤلاء بناتي هن اطهر لكم)**[١].

وهي واضحة في لزوم طرح البدائل الاجتماعية للعادات والتقاليد الضارة.

د ـ نظام العلاقات الدولية:

وتشير إلى بعض النصوص فيه:

١ ـ قوله تعالى **(قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً اولياء من دون الله)**[٢].

حيث تطرح مبدأ الحوار مع الآخرين والاجتماع على النقاط المشتركة لتقويتها.

٢ ـ **(واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولاً)**[٣].

وهي تعبر عن مبدأ عام في مجال المعاهدات الدولية.

٣ ـ**(وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)**[٤].

وهي تعبر تماماً عن مسألة النموذج الحضاري الذي يجب ان تكون الامة الإسلامية دائماً على مستواه.

٤ - قوله تعالى: **(ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)**[٥].

وهي تمثل اروع قاعدة في مجال التعامل الدولي.

وغير ذلك من النماذج التي نكتفي منها بما ذكرناه والحديث عنها واسع الابعاد.

---

(١) هود: ٧٨.

(٢) آل عمران: ٦٤.

(٣) الإسراء: ٣٤.

(٤) البقرة: ١٤٣.

(٥) النساء: ١٤١.

ملاحظات مهمة في البين

الاولى: يجب التأكيد على ان الحالة الطبيعية التي يريدها الإسلام هي ان تطبق كل احكامه الاولية على كل مناحي الحياة، فهي الأصل الطبيعي المطلوب. واي خروج عن هذا الاصل يجب ان يعد استثنائياً بمقدار ما تفرضة الظروف، ويسمح به الإسلام. بل قد يقال بانه ينبغي العمل على تقليل حالة الاستثناء مهما امكن للعودة إلى الحالة الطبيعية المطلوبة.

وهذا الامر يعني ان المباحات الخاصة اي تلك التي نعلم ان اباحتها (سواء كانت الاباحة بالمعنى الخاص أي الاستحباب أو الكراهة ـ أو بالمعنى العام أي ما عداهما) جاءت بمقتضى ملاك خاص للاباحة، أقام الإسلام الحكم على اساسه كما في مسائل الزواج والطلاق والزراعة والصناعة والتناسل وغير ذلك. هذه المباحات تدخل في نفس القاعدة التي ذكرناها معبرةً عن الحالة الطبيعية، بل يمكن ان يقال ان المباحات التي لا تقوم على ملاك خاص يقتضي الاباحة وانما جاءت الاباحة من عدم وجود ملاك ملزم فيها، هذه المباحات أيضاً تشكل حالة طبيعية ينبغي مراعاتها مهما امكن.

وهكذا نعد من مسؤوليات الحكومة الإسلامية العمل على التقيد التام بالاحكام الاولية الا إذا اقتضت المصلحة العامة ووفق الضوابط الإسلامية القيام بتحويل الاحكام المباحة إلى احكام الزامية، أو تحويل بعض الاحكام الالزامية إلى احكام مباحة نتيجة تزاحمها مع أحكام أهم ـ كما سيأتي ذلك في الفصل التالي ـ .

الثانية: ان الدولة الإسلامية قد تصدر حكماً حكومياً على اساس من عنوان ثانوي تشخصه هي، فيجب التزام الافراد به حتى لو لم يدركوا بانفسهم انطباق العنوان الثانوي هذا، وذلك طاعة لها. اللهم إلاّ ان تترك الامر لمثل هؤلاء الذين لا يدركون الملاك الثانوي كالعسر والحرج والضرر أن لا يطبقوا الامر على انفسهم فهذا أمر آخر.

الثالثة: ان المؤشرات التي ذكرناها أو التي لم نتعرض لها قد تحمل اتجاهاً الزامياً، وقد لا تملك ذلك وانما تعيّن المسير العام للحاكم الشرعي مع طرح البدائل المتنوعة. فيجب الانتباه إلى هذا الجانب بدقة.

القسم الرابع: الامكانات التشريعية للحاكم الشرعي

بعد ان لاحظنا المسؤوليات الكبرى الملقاة على عاتق الحاكم الشرعي أو ولي الامر فان من الطبيعي ان تتناسب هذه المسؤوليات مع الامكانات. وهذه الامكانات بعضها تشريعية والآخر امكانات اقتصادية وغيرها، وسوف نركز في هذا الفصل على الامكانات القانونية التي تفسح المجال للقيام بمسؤولياته الكبرى.

وتتلخص هذه الامكانات التشريعية في نفوذ امره شرعاً في مجال واسع اختلفت التسميات التي تطلق عليه، فقد سمي احياناً بمنطقة الفراغ التشريعي (ولا يقصد به وجود نقص في التشريع وانما المراد به الفراغ الذي تركه الشارع ـ مرونةً منه ـ ليملأه الحاكم الشرعي) كما سمي بمنطقة المباحات (بمعناها الاعم الشامل للمستحبات والمكروهات) ونحن نفضل تسميته بالمنطقة الولائية لأسباب موضوعية. فما هي مساحة هذه المنطقة الولائية؟ وهل تختص بالمنطقة المباحة (بالمعنى الاعم) أو تشمل المنطقة الالزامية في الاحكام أيضاً؟ هذا ما نود التعرض اليه في ما يلي:

ومن الواضح اننا نستطيع تقسيم المنطقة التشريعية الى منطقتين لا غير، هما: (المنطقة المباحة) و(المنطقة الالزامية) ولا يتصور حكم يخرج عنهما. وباستعراض موارد نفوذ حكم الحاكم نجدها تشمل المنطقين معاً ولكن على اسس مختلفة ولذلك تختلف الآثار.

دفع وهم

وقبل الدخول في هذه المجالات لابد من رفع شبهة قد تعرض في البين.

وملخصها: ان طاعة الحاكم الشرعي غير مطلقة، وانما تجب إذا اتفقت مع التشريع الإسلامي (وقد تظافرت الاخبار بذلك):

فقد اثر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) انه قال: (انما الطاعة في المعروف فمن امركم بمعصية فلا تطيعوه)، وقال: (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)، وقال: (صلى الله عليه وآله وسلم) (سيكون عليكم امراء يأمرونكم بما لا تعرفون، ويفعلون ما تنكرون فليس لاولئك عليكم طاعة) ان الطاعة انما تجب فيما إذا امر الولاة بالحق والعدل واما إذا

جافوا ذلك فلا طاعة لهم[1].

هذه حقيقة لا مراء فيها، فلذا ضممنا إلى ذلك حقيقة اخرى وهي ان الحكم بالاباحة هو حكم الهي أيضاً امكننا ان نستنتج ان أي امر يمكن ان يصدر من الحاكم الشرعي حتى لو كان في المنطقة المباحة ـ فضلاً عن المنطقة الالزامية ـ هو حكم الهي ليس لأحد ان يحكم بخلافه. وبهذا لا يبقى أي مجال لنفوذ حكم الحاكم الشرعي.

إلاّ ان الاجابة على هذا التوهم واضحة، وذلك بأن الشارع نفسه هو الذي اعطى ولي الأمر صلاحية تغيير الحكم على ضوء مقاييس محددة: فلا يعد الالتزام بأمره مخالفة ومعصية لأمره حتى ولو كان الأمر يتعلق بالحكم الالزامي، وانما المهم ان يكون الحاكم قد سلك الطريق الشرعي الصحيح لاصدار حكمه هذا.

وهذه الروايات تشير إلى الحكام المستبدين الذين لا يلتزمون السبيل الشرعي لاصدار الاحكام وانما ينطلقون في ذلك من منطلق أهوائهم وشهواتهم واستبدادهم.

فلننظر اذن لمسألة نفوذ حكم الحاكم في كلتا المساحتين.

المساحة المباحة

وقبل كل شيء لابد أن نذكر أن الاحكام المباحة تنقسم ـ على الظاهر ـ إلى قسمين:

القسم الاول: ما كان مباحاً لعدم وجود ملاك الزامي فيها.

والقسم الثاني: ما كان مباحاً لوجود ملاك يلزم بالاباحة فيها دونما الزام بالفعل أو بالترك، بل قد يرجح لدى الشارع الفعل أو الترك رجحاناً غير الزامي.

فهل يدخل القسم الثاني في دائرة الاحكام الالزامية ـ من زاوية بحثنا ـ؟

الذي نعتقده هو أن الامر في هذا القسم الثاني اصعب منه في القسم الأول، وان الحاكم الشرعي ما لم تقم لديه الحجة الشرعية القوية لا يستطيع الدخول في هذه المنطقة، ولكن الأمر فيها لا يبلغ ـ على الظاهر ـ مبلغه في الاحكام الالزامية.

وعلى أي حال فنحن نتصور الاقسام التالية في منطقة المباحات وربما كانت متداخلة احياناً.

القسم الاول: المباحات الفردية المعروفة في الشريعة، كالمشي، والتكسب، والاقامة، والزراعة، والاحياء وغيرها مما يباح للمرء ان يقوم بها أو يتركها إلى بديل عنها.

---

(١) نظام الحكم والادارة للشيخ القرشي ص ٢٤٨.

القسم الثاني: المباحات الاجتماعية؛ ويقصد بها الاساليب التي يباح للمجتمع ان يسلكها في عملية تطبيق النظم التشريعية الإسلامية إذا كانت هناك بدائل تطبيقية متنوعة، وذلك كما في مسألة تطبيق النظام اللاربوي، وتطبيق نظام الحكم الإسلامي، أو كيفية تنفيذ العقوبات الإسلامية، وما إلى ذلك.

القسم الثالث: تعيين المصاديق المتنوعة التي تعمل على تشخيص الموارد الإنسانية أو غير الإنسانية لتحقيق المسيرة المحددة وهي ـ كما قلنا ـ تشمل تعيين الاشخاص كتعيين الوالي أو القيّم، كما تشمل تعيين الموضوعات كتعيين نوع الطعام، أو نوع السلوك، أو المساحة المكانية، أو الزمانية، أو تعيين الهلال، أو الحكم في الموارد القضائية.

وللحاكم القيام باصدار احكامه الالزامية منعاً أو ايجاباً في كل هذه الاقسام، وذلك على اساس من المباني التي ذكرناها في الفصل السابق يقول الامام الشهيد الصدر:

(وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات اولي الأمر، تضم في ضوء هذا النص الكريم [يقصد آية الاطاعة] كل مباح تشريعاً بطبيعته فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته ووجوبه... يسمح لولي الامر باعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به فإذا منع الامام عن فعل مباح بطبيعته اصبح حراماً، وإذا امر به اصبح واجباً)[1].

والواقع ان هذا هو القدر المتيقن من نفوذ حكم ولي الأمر، وبدونه لا يبقى أي معنى لإطاعة ولي الامر بما هو ولي للأمر، وعلى ضوء الحاجة إلى قيادته وولايته، لانه يحتاج اليه في ملء هذه المنطقة عبر عمله على تحقيق المصلحة الاجتماعية وسعيه لسن القوانين التنفيذية، والقوانين بطبيعة الحال تخالف الحالة الاولية أو الأحكام الاولية للسلوكات، وذلك لما فيها من تنظيم وتحديد، ولا يمكن تصور قانون من دون تحديد أو تقييد. نعم يمكن أن يكون القانون مرناً، ولكن الميوعة والتسيب تعني فناء القانون، كما ان هذا هو المعروف دائماً من عمل الحاكم، وعليه يحمل مقصود الشرع من تعيين ولي الأمر وصلاحياته.

يقول المرحوم الشيخ الانصاري:

«ثم ان الظاهر من الروايات المتقدمة [يقصد روايات تعيين الفقيه حاكماً] نفوذ

---

(١) اقتصادنا: ج٢، ص ٦٤١.

حكم الفقيه في جميع خصوصيات الاحكام الشرعية، وفي موضوعاتها الخاصة بالنسبة الى ترتب الاحكام عليها، لأن المتبادر عرفاً من لفظ (الحاكم) هو المتسلط على الاطلاق فهو نظير قول السلطان لأهل بلدة: جعلت فلاناً حاكماً عليكم، حيث يفهم منه تسلطه على الرعية في جميع ما له دخل في اوامر السلطان جزئياً أو كلياً... ومنه يظهر كون الفقيه مرجعاً في الأمور العامة»[1].

وينبغي هنا ان نذكر ان مسألة تشخيص الموضوعات الاجتماعية هي من هذه الموارد، فبالاضافة إلى وضوح موضوع اسناد امر القضاء ـ وهو يركز على تعيين الموضوعات قبل كل شيء ـ إلى الفقيه الحاكم نجد ان هذه المسألة في الواقع تعود إلى مسألة اتخاذ الموقف العملي الفردي والاجتماعي الذي يرفع اي ابهام في المسيرة الاجتماعية، وهي من وظائف الفقيه الحاكم، بلا ريب[2].

ويمكننا أن نقول ان القسم الثاني المذكور (من اقسام المباحات) يعود في الواقع إلى (القسم الثالث) لانه يعني تعيين اسلوب معين من بين الاساليب البديلة لتطبيق الحكم الشرعي؛ فإذا عين الحاكم الإسلامي نظاماً مصرفياً خاصاً يتجنب فيه الربا ويطبق فيه نظريات الإسلام الاقتصادية فقد وجب على المجتمع الطاعة والالتزام به، التزاماً بتوحيد الموقف الاجتماعي والمسيرة السليمة، وكذلك الأمر في المسألة الاجتماعية والحقوقية وغيرها.

ويتحدث صاحب الجواهر عن هذه الولاية العامة في سياق تعريفه للقضاء مشيراً إلى ان هذه الولاية هي اعم من القضاء، وان القضاء من فروع الرئاسة العامة فيقول:

«وفي الدروس: القضاء ولاية شرعية على الحكم والمصالح العامة من قبل الامام (عليه السلام)... ولعل المراد بذكرهم الولاية ـ بعد العلم بعدم كون القضاء عبارة عنها ـ بيان ان القضاء الصحيح من المراتب والمناصب كالامارة، وهو غصن من شجرة الرئاسة العامة للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)وخلفائه (عليهم السلام) وهو المراد

---

(١) القضاء للشيخ الانصاري: ص ٤٩.

(٢) يراجع بهذا الصدد ما كتبه آية الله الحائري ـ تعليقاً على رأي الإمام الصدر ـ في كتاب (ولاية الأمر): ص ١٢٨.

من قوله تعالى: (يا داوود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم...)[١] بل ومن الحكم في قوله تعالى: (وآتيناه الحكم صبياً»[٢].

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لشريح: (قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي أو شقي)[٣]، وقال الصادق (عليه السلام): (اتقوا الحكومة، انما هي للامام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين كنبي أو وصي)[٤].

ويضيف: «من السياسة الواجبة على الامام (عليه السلام) نصب ما يستقيم به نظام نوع الإنسان»[٥].

وعند حديثه عن الفرق بين الفتوى والحكم يقول: «والظاهر ان المراد بالاولى - الفتوى - الإخبار عن الله تعالى بحكم شرعي متعلق بكلي، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر، وأما قول هذا القدح نجس فهو ليس فتوى في الحقيقة وان كان ربما يتوسع باطلاقها عليه، واما الحكم فهو انشاء انفاذ من الحاكم - لا منه تعالى - لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص، ولكن هل يشترط فيه مقارنته لفصل خصومة (أي ان يكون في خصوص القضاء) كما هو المتيقن من ادلته - لا اقل من الشك والأصل عدم ترتب الآثار على غيره - أو لا يشترط لظهور قوله (عليه السلام): (اني جعلته حاكماً) في ان له الانفاذ والالزام مطلقا، ويندرج فيه قطع الخصومة»[٦].

المساحة الالزامية

وما يبدو لاول وهلة ان لا نفوذ لحكم الحاكم فيها لانها المنطقة الممنوعة في الشريعة؛ الا أن الحقيقة هي أن لأمر الحاكم مجالاً في هذه المنطقة أيضاً.

---

(١) ص: ٢٦.

(٢) مريم: ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: صفات القاضي ح٢ و٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) جواهر الكلام: ج٤٠، ص٩.

(٦) جواهر الكلام: ج٤٠، ص ١٠٠، وقد رأينا انه رحمه الله رأى التعميم من قبل وإن كان تأمل فيه، وربما كان تأمله هنا من باب قيام القاضي باصدار امر خارج صلاحياته القضائية لا من باب امكان اصدار الحاكم الشرعي لأوامره في غير باب الخصومة.

يقول الامام الخميني (رحمه الله) في احدى رسائله:

«إن كانت صلاحيات الحكومة تنحصر في اطار الاحكام الفرعية الالهية امكن القول بان الحكومة الالهية والولاية المطلقة المعطلة لنبي الإسلام(صلى الله عليه وآله وسلم) ظاهرة بلا معنى ولا مضمون. إني اشير إلى ان نتائج هذا التصور مما لا يمكن ان يلتزم بها احد. فمثلاً نلاحظ ان عملية شق الشوارع تستلزم التصرف في بيت أو حريم هذا البيت، وهي مسألة تدخل في اطار الاحكام الفرعية، ومسألة التجنيد والارسال الاجباري للجبهات، والمنع من دخول العملة الصعبة وخروجها، والمنع من دخول البضائع أو خروجها، ومنع الاحتكار في غير بعض الموارد... ومئات الامثلة هي من صلاحيات الدولة. فهل يمكن الالتزام بها؟ (وفق تفسيركم) يجب ان اقول ان الحكومة وهي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هي احدى الاحكام الاولية والمقدمة على كل الاحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج. وللحاكم ان يهدم مسجداً أو منزلاً يعترض شارعاً، ويدفع قيمته لصاحبه. يستطيع الحاكم ان يهدم مسجداً عند اللزوم، ويهدم المسجد الضرار.. وان للحكومة ان تفسخ ـ من طرف واحد ـ عقودها مع الناس عندما تجد ان هذه العقود تخالف المصلحة العامة للبلاد، والإسلام»[1].

وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة، بل قد يبدو انه نقض لغرض الشارع لا اجراء لاوامره (تعالى)، إلا اننا إذا رجعنا إلى مبادئ التزاحم وما يقرره العلماء فيها نجد الامر عقلائياً وشرعياً تماماً.

فالاحكام الالهية قد تتزاحم نتيجة لبعض الظروف فلا يمكن تنفيذها معاً، وحينئذ فأما أن يترك الحكمان المتزاحمان على حالهما من عدم التنفيذ ـ وهو امر مرفوض قطعاً، إذ المفروض القدرة على احدهما ـ أو يعمل على تقديم الأهم على المهم، وهذا هو الامر الصحيح الذي اجمع عليه العقلاء والعلماء، وربما رجعت اليه بعض تعريفات (الاستحسان) المقبولة[2].

فإذا كان الفقهاء عموماً يقدمون الحكم المضيق على الموسع، وما كان امره معيناً على

---

(١) صحيفة النور: ج٢، ص٧٤.

(٢) اصول الفقه المقارن: ص٣٦٢.

ما كان أمره مخيراً، وما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، وبالتالي ما كان اهم منها على غيره، فان الأمر هنا يتجلى بشكل أوضح عندما يتزاحم بقاء مسجد مع حاجة الناس الماسة والضرورية إلى شارع تتنفس به البلدة وينتظم فيه أمرها، وعندما يتزاحم امر تمتع الافراد بحرياتهم في الاقامة مع مسألة الحفاظ على استقلال البلاد وكيانها، فان مقتضى الحكم والشرع اجبارهم على الذهاب الى الجبهة للدفاع، وعندما يهدد الاستيراد اقتصاد الدولة، فان للدولة منعه أو فرض ضرائب تصاعدية عليه، وعندما يؤدي خروج العملة الصعبة الى تدهور الوضع النقدي العام فمن الطبيعي ان يتم منعها من الخروج وفرض عقوبات عليها قد تصل الى حد المصادرة.

إن الحالة الطبيعية تقتضي هذا الامر بكل وضوح.

بل يمكن القول بان الحاكم الشرعي عندما يجد ان تطبيق حكم شرعي معين قد يؤدي إلى نتائج عكسية كبرى نتيجة لظروف خاصة، كما في مسألة تطبيق مسألة (الرجم) اليوم مع وجود معارضة عالية وضجة مفتعلة قد تؤدي إلى القضاء على وجود الدولة وكيانها؛ فان بامكانه تنفيذ قوانين التزاحم وتقديم الاهم على المهم بالانتقال الى عقاب اكثر قبولاً يرفع به هذا التزاحم، طبعاً مع ملاحظة ان الحالة استثنائية، وانه يجب الالتزام الكامل بالحكم عند ارتفاع الضغط. وإلى هذا المعنى تعزى مسألة التدرج في اعطاء الاحكام في صدر الإسلام، أو تدرج بعض الدول الإسلامية في تطبيق الاحكام الإسلامية لكي تتلافى الصدمة وتمهد للمستقبل.

ولكن يجب هنا التحوط الكامل وسلوك كل الطرق التي تحافظ على تنفيذ الحكم الالزامي، فالمندوحة هنا مطلوبة متبعة، فإذا تأكد الحاكم الشرعي من ذلك عمد إلى بديل موقت لهذا الحكم.

وهذا هو مقتضى المنطق والحكم الشرعي للفقهاء. وهناك حالة اخرى يمكن ان نتصورها، وهي تكشف عن مجال لنفوذ حكم الولي في الساحة الالزامية، فقد يجب الحج على الفرد، إلاّ ان الحاكم يوجب عليه الجهاد، أي يوجد حالة من حالات التزاحم لديه، وحينئذ يقدم هذا الفرد عملية التزامه بالجهاد على عملية التزامه بالحج لأهمية الجهاد.

فالحاكم اما ان يقوم هو بعملية ترجيح الحكم الاهم، أو يوجد عملية التزاحم ليتم ترجيح الاهم على اساس من ذلك.

وكل ذلك قائم على اساس من تحقيق مقاصد الشريعة واهدافها ومؤشراتها. ومن هنا يعبر الامام الخميني عن نفس عملية تمتع الحاكم بهذه الصلاحية بانها من (الاحكام الاولية) أي من الاحكام الثابتة في الشريعة بنفسها، وان كان تطبيقها يؤدي إلى عملية استثنائية أو (ثانوية) كما يعبر الشهيد الصدر[1] تراعى ما دامت ظروف الصدور قائمة في نظر الحاكم الشرعي.

والذي اعتقده انه لا خلاف بين الرأيين السابقين، فان الشهيد الصدر عندما يتحدث عن منطقة المباحات يتحدث عن الاحكام التي يصدرها ولي الامر على أساس من المقاصد العامة والمؤشرات المعطاة له لتنظيم شؤون الامة، وبعض الامثلة التي يضربها الشهيد الصدر بعد مقولته السابقة تدل على هذا العمل، فقد ذكر موضوع نهي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن منع فضل الماء والكلاء وتحديد الاسعار، وهي تعبر عن تصرف في ملكية الآخرين، وهو تصرف ممنوع بعنوانه الاولي.

ولكن إذا عبرنا مسألة التزاحم إلى مسألة أخف منها وهي ما لو رأى الإمام مصلحة غير ملزمة في التصرف بأموال البعض مثلاً لتحقيق قدر أكبر من التوازن الاجتماعي، أو لشق الطرق التي تعترضها مساجد أو بيوت لتحقيق رفاه اجتماعي أكبر فما هو الموقف؟ إن قواعد التزاحم لا تجري هنا، فهل من سبيل إلى اتخاذ هذا القرار؟ وما الملزم في اطاعته؟

قد يمكن الاستناد إلى كون النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أولى بالمؤمنين من انفسهم؛ وحينئذ فله أن يحقق المصلحة بأي وجه كانت، وهذه الاولوية ليست من باب التسامي الروحي مثلاً، وانما هي من باب ولايته العامة على المؤمنين؛ ولذا نجده يفرع على هذه الاولوية بعض الاعمال التي تتصل بها.

ومن هنا يقال بانتقال هذه الاولوية ـ بطبيعة الحال ـ الى ولاة الامر بعده، فتكون لهم هذه الصلاحية، وقد يقال: ان الساحة الاجتماعية لا تتحمل التقسيم إلى اللازم وغير اللازم. فكل عمليات الرفاه الاجتماعي، والتوازن الاجتماعي هي واجبات على الامام أن يحققها بأي اسلوب شاء، لان المصلحة الاجتماعية في التصور الإسلامي مقدمة على

---

(١) اقتصادنا: ج٢، ص ٦٤١.

المصلحة الفردية.

كما قد يقال: ان الملكية والمالية إنّما شرعت لتقويم المسيرة الاجتماعية، ولذلك يقول القرآن الكريم:

﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾ فرغم ان هذا المال هو ملك السفيه إلاّ ان القرآن ينسبه إلى المجتمع، ويؤكد ذلك على ان المال انما هو قوام المجتمع وقيامه، وحينئذ فان المصلحة الاجتماعية هي في الواقع مصلحة الفرد نفسه.

إلاّ ان كل ذلك يحتاج إلى تفصيل ودقة اكبر حتى يمكن الوصول إلى اليقين في هذا المجال.

ولي الأمر وانتخاب الفتوى الملائمة

في أحد بحوثنا في غير هذا الكتاب حول مسألة (التلفيق والأخذ بالرخص) قلنا بأنّ للفرد ان يأخذ بمسألة التلفيق بين الفتاوى بعد أن بنينا ذلك على عدم لزوم اتباع الأعلم في التقليد، وهي مسألة اختلفنا فيها مع المشهور بين علماء الامامية واتفقنا فيها مع المشهور بين علماء المذاهب الاربعة.

ولسنا نريد إعادة البحث هنا، ولكنا نريد ان نتحدث عن حقيقة مهمة هنا هي ان الحاكم الشرعي يستطيع أن يعتمد فتواه أو فتوى غيره مما يراه منسجماً اكثر من غيره مع مجمل الخط العام الإسلامي؛ فيصدر امره بجعل هذه الفتوى حكماً عاماً وقانوناً تتبعه الأمة بما فيها سائر المجتهدين ـ بما يشمل القائلين بتلك الفتوى ـ وهذا المعنى انما يتصور في مجال الحياة العامة لا السلوك الفردي[1].

ولتوضيح الامر نقول:

إن المجال هنا ليس مجال تقليد العامي للمجتهد ليأتي بحث (الأعلمية) وإنّما هو مجال ادارة الحياة العامة بما يحقق المقاصد الإسلامية وفق الاحكام التي شرعها الشارع الحكيم (تعالى) في اطار تخطيط إسلامي للحياة قد يتطلب احياناً اللجوء الى فتوى معينة هي اكثر انسجاماً مع المصلحة العامة وتشكل مع غيرها مجموعة متكاملة مما يدفع إلى

---

(١) المرجعية للمؤلف: ص ٤٤.

انتقائها وجعلها قانوناً بعد ان كانت حصيلة اجتهاد إسلامي. فمثلاً لو كانت هناك فتوىً معتبرة ـ وحبذا لو كانت مشهورة أيضاً ـ تقول بوحدة الآفاق وكفاية رؤية القمر في أي مكان من العالم للحكم بدخول الشهر القمري كما هي مثلاً فتوى المذاهب الثلاثة (الحنفي والمالكي والحنبلي) وبعض علماء الإمامية كالمرحوم الإمام الخوئي والإمام الشهيد الصدر[1] فان للحاكم الشرعي لا بصفته يفتي لمقلديه، بل بصفته يدير شؤون الامة الإسلامية ان ينتخب هذه الفتوى ويحولها إلى حكم الزامي تدار على اساس منها شؤون الامة.

فملاك عمل الفرد في تقليده هو الوصول الى الرأي الحجة بينه وبين ربه في المجال العملي، في حين ان ملاك عمل الحاكم الشرعي هو ما بيّناه في الفصل الثالث من تحقيق مقاصد الشريعة واشاراتها مع الحفاظ على المصلحة العامة للامة في اطار ما منحته الشريعة من صلاحيات قانونية.

ولكي نقرّب الأمر إلى الذهن نلاحظ أن الباحث المسلم لكي يكتشف مذهباً حياتياً كالمذهب الاقتصادي الإسلامي أو المذهب الاجتماعي، أو الحقوقي أو غير ذلك، قد يجد فتاوى منسجمة مع بعضها لدى مفتين متعددين، لكنها تشكل وجهاً واحداً لخط عام منسجم، وحينئذ فإنه يستطيع أن يطرح ذلك الخط كصورة اجتهادية عن المذهب المذكور.

وهذا ما فعله المرحوم الشهيد الصدر ـ وهو من كبار المجتهدين ـ في كتابه (اقتصادنا) وقال مفسراً ذلك: (ان اكتشاف المذهب الاقتصادي يتم خلال عملية اجتهادية في فهم النصوص وتنسيقها والتوفيق بين مدلولاتها في اطراد واحد، وعرفنا ان الاجتهاد يختلف ويتنوع تبعاً لاختلاف المجتهدين في طريقة فهمهم للنصوص، وعلاجهم للتناقضات التي قد تبدو بين بعضها والبعض الآخر، وفي القواعد والمناهج العامة للتفكير الفقهي التي يتبنونها. كما عرفنا أيضاً ان المجتهد يتمتع بصفة شرعية وطابع إسلامي ما دام يمارس وظيفته ويرسم الصورة ويحدد معالمها ضمن اطار الكتاب والسنة،

---

(١) الفتاوى الواضحة للإمام الصدر، ومنهاج الصالحين للإمام الخوئي.

ووفقاً للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها. وينتج عن ذلك كله ازدياد ذخيرتنا بالنسبة إلى الاقتصاد الإسلامي ووجود صور عديدة له كلها شرعي وكلها إسلامي، ومن الممكن ان نتخير في كل مجال اقوى العناصر التي نجدها في تلك الصورة واقدرها على معالجة مشاكل الحياة وتحقيق الاهداف العليا للإسلام، وهذا مجال اختيار ذاتي يملك الباحث فيه حريته ورأيه).

ويضيف: (ان ممارسة هذا المجال الذاتي، ومنح الممارس حقاً في الاختيار ضمن الاطار العام للاجتهاد في الشريعة قد يكون احياناً شرطاً ضرورياً من الناحية الفنية لعملية الاكتشاف).

ثم يضيف متسائلاً: (هل من الضروري ان يعكس لنا اجتهاد كل واحد من المجتهدين ـ بما يتضمن من احكام ـ مذهباً اقتصادياً متكاملاً واسساً موحدة منسجمة مع بناء تلك الاحكام وطبيعتها؟ ونجيب على هذا التساؤل بالنفي، لأن الاجتهاد الذي يقوم على أساسه استنتاج تلك الاحكام معرض للخطأ، وما دام كذلك فمن الجائز ان يضم اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعياً غريباً على واقع الإسلام... ولهذا يجب ان نفصل بين واقع التشريع الإسلامي كما جاء به النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)وبين الصورة الاجتهادية كما يرسمها مجتهد معين)[1].

فإذا كانت الحال هذه مع اكتشاف النظرية العامة للإسلام ـ من قبل مجتهد ما ـ مشروعة فهي اولى في المشروعية عندما يراد اصدار قانون عام وذلك:

اولاً: لما يملكه الحاكم الشرعي من صلاحية واسعة لتحويل الاحكام وفق المبادئ المعطاة.

ثانياً: لكون هذه الحالة مؤقتة في حين يراد للنظرية أن تكون دائمة.

ثالثاً: لأنه يعتمد على خبراء الدولة ومشاورتهم في معرفة الواقع القائم واكتشاف التلاؤم بين الفتاوى، الأمر الذي يقربه من الواقع.

رابعاً: لأنه لا مفر من انتخاب أحد الفتاوى للعمل بها بشكل عام من قبل الحاكم

---

(١) اقتصادنا، ج ، ص٢٨٢.

الشرعي، ولذا فمن الطبيعي أن تنتخب الفتوى الاكثر انسجاماً مع سير الأمور.

كل ذلك شريطة ان تكون قد صدرت على اساس من قواعد الاجتهاد المعروفة بل وقد نشترط فيها احياناً ان تكون من الفتاوى المشهورة.

ونشير هنا إلى ان الكثير من الدول في دساتيرها لم تعتمد مذهباً إسلامياً معيناً حتى في قضايا الاحكام المدنية رغم أنها ركزت على خصوص أحد المذاهب، فقد اضطرت ـ مثلاً ـ لكي تحفظ سلامة العائلة وصيانتها للاعتماد على الرأي الإمامي القائل بعدم مشروعية الطلاق بالثلاث واعتباره طلاقاً واحداً رغم انها اعتمدت في عموم احكامها على المذاهب الاخرى.

القسم الخامس: الامكانات والعوامل المساعدة الاخرى لتحقيق المسؤوليات

وبالاضافة للامكانات التشريعية التي اشرنا اليها في الفصل السابق فإنّا نجد الإسلام قد حشد امكانات ضخمة، وعوامل مساعدة تحقق للحاكم الإسلامي الجو المناسب والمساعد لتحقيق مسؤولياته الكبرى، ومنها:

أ ـ طبيعة التشريع الإسلامي.

ب ـ الارضية المساعدة لاقامة النظام الإسلامي.

ج ـ ايكال امر التطبيق الاجتماعي والفردي للحاكم الإسلامي.

د ـ الامكانات المالية الواسعة.

وسوف نتحدث بشكل موجز عن هذه الامور:

أ ـ طبيعة التشريع الإسلامي:

فإنا إذا لاحظنا الانسجام الكامل بين كل الانظمة الإسلامية فيما بينها بحيث يشكل كل نظام قطعة مكملة للوحة فنية متكاملة لهداية الحياة الإنسانية، ندرك بكل وضوح ان هذه الطبيعة تشكل عاملاً قوياً لتسهيل عملية تطبيق الشريعة وتحقيق مسؤوليات الدولة المطبقة لها.

ويمكننا ان نستعرض الاحكام المتناسقة مع اية مفردة تشريعية من قبيل مسألة التوازن والتكافل الاقتصادي، أو مسألة تحكيم الأواصر الاجتماعية والعائلية، أو مسألة

المسؤولية العامة، أو موضوع الدفاع عن كيان المجتمع لنجد ان الكل التشريعي مهما تنوعت مجالاته ينسجم مع تحقيق هذه المسائل.

ب ـ الارضية المساعدة لاقامة النظام الإسلامي:

ونقصد بها التهيئة الروحية التي يقوم بها الإسلام ممهداً بها لاقامة النظام، وتتركب هذه الارضية من عناصر ثلاثة:

الاول: العقيدة الإسلامية.

الثاني: المفاهيم الإسلامية.

الثالث: العواطف الإسلامية.

فان العقيدة الإسلامية تربط الإنسان بالله تعالى خالق الكون ربطاً قوياً ينفذ الى اعماق ذاته ووجدانه فيملأها ويسخرها للحق، وكلما تأصلت تأصل شوقه لتطبيق أوامر الله تعالى. كما تربطه الى الرسول القائد، بل بكل قائد يعمل على تطبيق شريعة الله في الارض، وبالتالي تشده الى عالم الآخرة عالم الثواب والعقاب.

وعلى أساس من هذه العقيدة تأتي تصورات الإنسان عن الكون والحياة والتاريخ والإنسان بكل ابعادها الرحبة التي تترك أثرها المباشر على الحياة الفردية والاجتماعية ليعود الإنسان خليفة الله في ارضه، ويعود الكون مسخراً ويعود مأموراً بإعمار الأرض الى جانب أخيه الإنسان المؤمن المتقي، عاملاً على تشكيل المجتمع المؤمن القوي الذي لا يخشى إلاّ الله وممهداً لعالم الآخرة بما له من ابعاد وتأثيرات مباشرة.

وبعد مرحلة التصورات هذه تأتي مرحلة تأجج العواطف المتعالية حيث يسود الحب حياة الإنسان، الحب لله تعالى بكل سموه، والحب للكون والحب لأخيه الإنسان وبالخصوص الإنسان الذي يشترك معه في هذه المسيرة.

كل هذه العوامل التي تشكل اروع تربة صالحة لاقامة النظام الإسلامي تساعد القائد على تسهيل مهمته، وتهيّئ الانقياد المطلوب خصوصاً اذا لاحظنا ان النصوص الإسلامية تعمق العلاقة إلى حد تصبح معه الطاعة لولي الامر ديناً يبعث الإنسان من السماحة للتعاون مع الحاكم الشرعي.

ج ــ ايكال امر التطبيق الإسلامي إلى الحاكم:

فالحاكم الشرعي قبل كل شيء منفذ لأحكام الله ومطبق لشريعة الله ومنفذ للأمر بالمعروف، وهو نظام الاشراف على عملية التطبيق.

(الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور)[1].

وهذا المعنى يقتضي ان يشارك القائد مجتمعه في عملية التطبيق، وان يتحمل الإثنان المسؤولية كاملة، كما يؤدي إلى ان يتعهد الحاكم والافراد بالعمل بواجباتهم بشكل كامل، فإذا قصر الحاكم قام المجتمع بواجبه تجاهه، وإذا قصر الافراد في القيام بواجباتهم الفردية والاجتماعية الزمهم الحاكم بالعمل بها. ومن هنا فنحن نرفض الفكرة التي يطرحها بعض الليبراليين والقائلة بأن الافراد في المجتمع الإسلامي احرار في تنفيذ واجباتهم الفردية وليس للدولة الإسلامية التدخل في شؤونهم الفردية، كالحجاب، والغناء، واللباس، والشغل، ونوعية المأكل والمشرب وغير ذلك.

ان هذا النمط من التفكير مرفوض إسلامياً، ونظام العقوبات الإسلامي يحاسب الإنسان حتى على موقفه من الصلاة والصيام وهما عملان فرديان في حساب هؤلاء.

د ــ الامكانات المالية:

وهذا باب واسع الابعاد نشير فيه إلى ان الامكانات المادية والمالية للدولة الإسلامية متناسب مع وظائفها العامة، وخزينة الدولة الإسلامية (بيت المال) تستوجب الامور التالية:

١ ـ الزكاة: ولها شروطها وتفصيلاتها.

٢ ـ الخمس: ويجب في غنائم الحرب، والمعادن (ان لم نقل بمالكية الدولة لها)، والكنوز، والغوص والاراضي التي اشتراها الذمي من المسلم، والحلال المختلط بالحرام، وما يفضل من مؤونة السنة ـ حسب رأي الامامية ـ وهذا الاخير يعني دفع خمس خالص الارباح للصالح العام أي دفعه لبيت المال ـ على تفصيل يذكر في محله ـ فان الخمس هو

---

(١) الحج: ٤١.

(وجه الامارة) و(هو لله والرسول والأئمة) وهو (إلى الامام) وهو (صاحب الخمس) وغير ذلك من تعبيرات جاءت في النصوص الإسلامية[(١)].

٣ ـ الخراج: وهو ما يفرضه الامام من مال على الارض العامرة المستولى عليها من الكفار، وربما عبّر عنه بالأموال التي يفرضها ولي الامر على الاراضي التي يحييها الفرد المسلم من الموات.

٤ ـ الجزية.

٥ ـ الفيء.

٦ ـ الضرائب المالية الاخرى التي يمكن لولي الأمر أن يفرضها.

٧ ـ واردات الأنفال من الاراضي الموات، وكل ارض لا ربّ لها، والاراضي العامة، كرؤوس الجبال والأودية والغابات وغير ذلك كالمعادن.

٨ ـ الواردات المستحبة: كما يردها من الاوقاف والهبات الشعبية والوصايا، والكفارات.

٩ ـ نتاج النشاطات الاقتصادية.

وغير ذلك مما يعطيها القدرة المناسبة على تحقيق أهدافها.

* * *

(١) وسائل الشيعة: ج٦ ص ٣٤١ فما بعد.

ولاية الفقيه

من نافلة القول الحديث عن لزوم وجود ولي أمر للمجتمع ينهض بأعباء رسالته، ويحقق طموحاته، ويوفق بين متناقضاته، ويعيد الخارجين عن المسيرة الى جادة الصواب، ويتحمل مسؤولية ما يجري على الصعيد العام.

ولا بدّ لولي الامر هذا من امتلاك حق الطاعة والفصل في الامور، الأمر الذي يعمم قراراته على الجميع، ويحقق الغرض المنشود من الحكومة الصحيحة.

وهنا يثور التساؤل عن منبع حق الولاية هذا.

وليس هنا في البين إلاّ منابع ثلاثة هي:

أولاً: القوة.

ثانياً: الأمة بكل أفرادها.

ثالثاً: الله تعالى.

كما أنه ليس لدينا من سبيل أو معيار يشخص لنا أحقية أيٍّ من هذه المنابع إلاّ الوجدان الإنساني، إذ مهما فرض من مقاييس في البين غير الوجدان فإنها لن تستطيع أن تقنع الآخرين بصحتها إلاّ إذا وافق عليها الوجدان.

والواقع: ان الوجدان الإنساني هو نقطة الاتصال بين (الذات الإنسانية) و(العالم الخارجي) بكل موجوداته وروابطه. وإذا تم هذا؛ عدنا نتساءل عن مصب الوجدان من المنابع المذكورة آنفاً للولاية.

ومن الواضح هنا أن الوجدان يرفض (مبدأ القوة) كمصدر لامتلاك صاحبه حق قيادة المجتمع بالشكل الذي يهوى ضارباً عرض الجدار بكل ما تقتضيه المصادر الأخرى... ومهما ساقت (الديكتاتورية) المسلطة بالقوة من حجج فإنها لا تستطيع إقناع الوجدان الإنساني بمشروعيتها.

يبقي أن نستقرئ رأي الوجدان في منح الأمة حق الولاية على أمورها بشكل مستقل عن الله تعالى، وتركها تقرر مصيرها بنفسها ووفق (الديمقراطية) بمفهومها الغربي المادي... وهذا يتطلب منّا جهداً وبحثاً واسعاً لا يستوعبه مقال كهذا.

إلاّ أننا نشير هنا إلى عقبات وجدانية كثيرة أمام هذا الافتراض. منها ما يلي:

١ ـ عقبة جهل الأكثرية.

٢ ـ عقبة شراء الأصوات.

٣ ـ عقبة المصالح الذاتية للنواب وللأكثرية وغيرها.

إلاّ أننا نرى أن أهم العقبات التي تواجهها الديمقراطية (بمعنى منح أكثرية أفراد الأمة حق التشريع لنفسها وتولية من تشاء على أمورها) تكمن في:

الجهل الإنساني الطبيعي بالواقع الذاتي للإنسان، والواقع الطبيعي للعالم الذي يتعامل معه، والروابط بين الواقعين، وبالتالي جهله بالمشكلات الاجتماعية الأساسية، وفوق هذا كله جهله بالحلول الصحيحة لتلك المشكلات، وكيفية الاشباع العادل لمقتضيات الحياة الإنسانية (الفردية والاجتماعية).

هذا بالاضافة الى حقيقة مهمة يمكن التعبير عنها بأن:

(المجتمع المنحط لا يفرز ـ بغض النظر عن العوامل الأخرى ـ إلاّ القيادات المتناسبة معه) وهذه حقيقة لا يمكنها ان تنهض بهذا المجتمع وتقوده للتغلب على نقائصه، وفردياته المحطمة.

وعلى أي حال، فلا يبقى أمام الوجدان ـ والمؤمن منه بالخصوص ـ إلاّ اللجوء إلى خالق الكون والبشرية والمالك الحقيقي للإنسان والذي يفيض عليه الهدى والنور، فيقرر ـ تبعاً لهذا الواقع الهائل ـ أن منبع الولاية له تعالى... وهذا الحكم الوجداني الفطري تقرره الآية القرآنية الكريمة (إنِ الحُكمُ إلاّ لله)[1].

ومن هنا يتدخل عنصر (الوحي) ليحقق دوره المهم في المسيرة الإنسانية... وهنا أيضاً يثار هذا السؤال:

لمن أعطى الله الولاية بعد ان اختص بالتشريع الثابت للجوانب الثابتة من حياة الإنسان وأعطى الأضواء الهادية إلى كيفية إشباع متطلبات الجوانب المتغيرة منها؟

نعم لمن أعطى حق الولاية والقيادة؟

يتفق المسلمون ـ تقريباً ـ على ان الولاية على المجتمع الإسلامي قد اعطيت للمعصوم (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسُولُه أمراً أن يكون لهم الخيرة من

---

(١) الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠، ٦٧.

أمْرهم ومن يَعْصِ الله ورسولَهُ فقد ضلَّ ضلالاً مبيناً)(١).

ولكنهم يختلفون في شيئين أساسين:

الأول: في عدد المعصومين.

والثاني: في من سلمت له الولاية في حالة غيبة المعصوم عن الساحة.

بالنسبة للخلاف الثاني يمكن تلخيص الأمر بشكل إجمالي في ثلاثة آراء رئيسة:

الأول: ان حق الولاية الإلهي أعطي للأمة الإسلامية تنفذه عبر (نظام الشورى) الذي يؤدي الى خصوص اختيار ولي أمر الأمة الذي يؤدي وظائفه في إطار التشريعات الإسلامية. ويختلف أنصار هذا الرأي على أساليب التنفيذ وأدلة الرأي إلى حدٍّ كبير بعد أن لم تأت أدلة مقنعة في كلا المجالين (أي مجال الدليل على مشروعية نظام الشورى بمعنى انتهائه إلى الولاية، ومجال تنفيذ الشورى هذه) ــ كما سيأتي الحديث عنه فيما بعد ــ

الثاني: ان هذا الحق الإلهي قد منح للفقيه كنائب عام عن الامام المعصوم طبعاً بعد توفر شروط نذكرها في ما يأتي.

الثالث: وهو رأي يتراوح بين نظام الشورى وولاية الفقيه، فيعبر عن هذه المراوحة، تارة بمنح الفقيه حق الإشراف ـ دون التدخل ـ على سير الحكم الإسلامي ومدى التزامه بالخط الإسلامي الأصيل، وعدم انحرافه عنه. أمّا سير الحكم فمتروك تدبيره للأمة وانتخابها؛ وأخرى بمحاولة تقسيم الأمور الاجتماعية الى مساحتين أساسيتين:

إحداهما: ترتبط بالشريعة الإسلامية بنحو من الأنحاء، حيث وجدت نصوص توضح أسلوب العمل في هذه المجالات كبعض الحقول الاقتصادية.

والثانية: لا ترتبط بهما وتتمثل بالحقول الاجتماعية المتغيرة كقوانين السير وأمثالها. فتكون للفقيه الولاية على المساحة الاولى وتترك المساحة الثانية للأمة تنتخب فيها من تشاء. وفي مجال تقويم هذه الآراء الثلاثة نجد أنَّ الرأي الأول لا يستطيع أن يطرح دليلاً شرعياً مقنعاً على صحته وهو يواجه عقبات مهمة:

منها: ان ما جاء أو ذكر دليلاً لهذا النظام بهذه السعة ليس فيه ما يؤدي إلى الولاية، وإنما يؤدي إلى تشاور المسلمين فيما بينهم، واستعراض الآراء للوصول إلى الحق. فما

---

(١) الأحزاب: ٣٥.

خاب من استشار كما جاء في الرواية، ولا مظاهرة كالمشاورة، وأمثال ذلك.

أمّا أن يُدَّعى أن الشورى تؤدي إلى ولاية يمتلكها من استقرت عليه، فهو في رأي الكثير من المسلمين تحميل لا يقبله حتى معنى الشورى، إذ لا يتضمن أيَّ مضمون الزاميّ بالنتيجة.

ومنها: أن ما جاء في الشورى جاء في سياق نصوص قرآنية أو حديثية أخلاقية، ولا يمكننا أن نتصورها آتية في مقام تشريع نظام الشورى وهو يتناول أحد أهم الجوانب الاجتماعية.

ومنها: ان الإجمال والإبهام في هذا النظام لا يمكن أن يفسر بأيّ تفسير من قبيل المرونة ونحوها، ذلك أن المرونة إنما تتصور في ما اذا كانت الخطوط العريضة واضحة في النظام، وفتحت مجالات لمواجهة الظروف المتغيرة، وأما إذا كانت الخطوط العريضة معدومة تقريباً فهذا ما يحوّل المرونة الى إبهام وإجمال يتنزه عنه النظام الإسلامي المتقن. وهو ما سنتحدث عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ في الفصل الآتي.

وأخيراً: فإن بعض المسلمين يرون وجود الأدلة الشرعية على تعيين الفقيه وليّاً من قبل المعصوم بالنص، وإذا جاء النص المعيّن لم يكن هناك مجال للخيرة.

وبملاحظة أن أدلة (ولاية الفقيه) مطلقة لا تفترض التقسيم المطروح في الرأي الثالث، يتوجه التركيز على الرأي الثاني.

ويجب أن نلاحظ هنا أن الشورى لها دورها الكبير كخلق اجتماعي ضروري يستهدي به ولي الأمر، ويستعين به للوصول إلى أفضل الأطروحات المطلوبة لسد منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، والنهوض بحلّ مختلف المشاكل الاجتماعية المتغيرة.

أدلة ولاية الفقيه:

ولا يمكننا هنا ان نستدل بالتفصيل على هذا المبدأ المهم، وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض ما يذكر في هذا الصدد.

فأولاً: يقال بأن الإسلام منح الفقيه:

أ ـ المرجعية في الفتوى.

ب ـ المرجعية في القضاء.

ج ـ المقدار الذي يثبت له من الولاية بمقتضى النصوص.

وكل هذا يحقق للفقيه منصب النيابة عن المعصوم (عليه السلام) في مختلف الشؤون الاجتماعية ويؤهله ليكون مصداقاً لمفهوم (ولي الأمر)؛ وتأمر الآية القرآنية الكريمة بإطاعة الله وإطاعة الرسول وأولي الأمر (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**)[1]. ويستفاد منها لزوم إطاعة الفقيه الجامع للشرائط كامتداد لأطاعة المعصوم. وحيث أنّا نفسر أولي الأمر بخصوص أهل البيت(عليهم السلام) بمقتضى ما جاء من روايات، فإن العرف يفهم منها أن لهم ولاية أصلية للأمر، وأنه يمكن أن يكون مَنْ دونهم من نوابهم ولاةً بالنيابة عنهم.

وثانياً: الروايات الواردة في هذا الصدد (وفيها ما صدر عن المعصوم وهو في حالة غيبة كان يتوقع لها ان تدوم طويلاً) وهذه الروايات تجعل الفقهاء هم الأمناء والحجج على الأمة وهي على نحوين:

ألف ـ ما ثبتت صحة وقوة دلالته من مثل ما روي عن الامام المهدي (عج) من قوله:

(وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)[2].

ولا ريب في ان المقصود من (الرواة) هم الفقهاء المعبرون عن خط المعصوم وقيادته. كما يلاحظ أن هذا التقارن بين الحجية التي يملكها الفقيه والحجية التي يملكها الامام، يوضح المدى الذي يملكه الفقيه من ولاية شرعية.

باء ـ ما استفاض النقل فيه وكثر مما قد يغنينا عن ملاحظة السند وذلك من مثل قوله(صلى الله عليه وآله وسلم):

(اللّهم ارحم خلفائي) قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: (الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي).

ورواية الحسين (عليه السلام) عن الامام علي (عليه السلام) في كتاب تحف العقول:

(مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه).

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج٨ ص ١٠١.

وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (العلماء ورثة الأنبياء).

وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا).

وقول الامام علي (عليه السلام): (العلماء حكام على الناس).

وينبغي أن يلاحظ هنا أنه لا ريب في لزوم قيام حكم إسلامي حال غياب المعصوم، كما لا ريب في لزوم ولاية شرعية لمثل هذه الحكومة. فإذا علمنا بهذا ورجعنا إلى النصوص، لم نجد فيها أطروحة للولاية سوى اطروحة (ولاية الفقيه) طبعاً مع ايماننا بأن الشورى لا تنتج ولاية.

واذا ما رجعنا الى الفتاوى المشهورة في عصرنا هذا فإنا نجد فريقاً من أعاظم العلماء يقولون بهذه الولاية وعلى رأسهم الامام الخميني القائد (قده) اذ يقول في كتاب البيع ما نصه:

(فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة (عليهم السلام) مما يرجع الى الحكومة والسياسة)، وكذا المرحوم الشهيد الصدر (قدس الله روحه الزكية) وغيرهما من الأعاظم.

وهناك قسم من العلماء لا يرى ذلك، ولكنه يفتي بلزوم قيام الفقيه بحمل عبء الأعمال الضرورية في المجتمع؛ كالأمور الحسبية وأمثالها، وحينئذ فيقترب في النتيجة من الرأي الأول.

والواقع أن نفي وجود أية ولاية شرعية يعني بالتالي نفي إمكان قيام حكومة إسلامية؛ لتلازم الأمرين كما هو واضح للمتأمل.

ولاية الفقيه عند أهل السنة

ربما يكون هذا العنوان غريباً لدى أكثر القراء خصوصاً وأنه قد يقال: إن هذا المبدأ لم يتقرر كاملاً حتى عند الشيعة فكيف بنا ونحن نحاول نقله الى أهل السنة البعيدين عنه.

إلاّ أن الواقع يخالف هذه المسلَّمة ابتداءً، وهذا ما سيظهر لنا ـ إن شاء الله تعالى ـ من خلال مطاوي الحديث.

ولكن قبل الدخول في صميم البحث لابدَّ أن نلاحظ بعض الأمور التمهيدية

وهـي:

أوّلاً: إن موقفنا في هذا الحديث لا يمكن أن يوصف بالاستدلالية البحتة، تماماً كما لا يوصف بالنقل البحت، وإنما هو منهج بينهما يعتمد الكشف عن مسارب تؤدي بطبيعتها الى الإيمان أو الاطمئنان بوجود هذه الفكرة كظاهرة أصيلة في الفكر السنّي بواقعها وان لم تكن كذلك بمصطلحها المعروف لدى الشيعة.

ولكي يتوضح هذا المعنى نلاحظ أننا خلال هذا البحث قد نذكر روايات مسلّمة لديهم، ثم نعقب عليها بشيء من الاستدلال الذي ينتهي الى هذه النتيجة.

ثانياً: إننا هنا نتحدث عن الولاية بالمعنى الإجمالي. ونعني بها انحصار حق الحاكمية العليا في المجتمع الإسلامي بالفقيه العادل دون أن نأخذ بعين الاعتبار كون هذا الحق قد أعطي ابتداءً وبشكل مباشر للفقهاء، أو وضع كشرط لمن تنتخبه الأمة من الأفراد، وكذلك دون أن ندرس حدود هذه الولاية، ملاحظين أنها يجب أن تشتمل ـ في الأقل ـ على ما يمكّن الفقيه الحاكم من إدارة شؤون البلاد، والقيام بملء منطقة الفراغ التشريعي التي تركها الإسلام لولي الأمر ليقوم بملئها على ضوء المصلحة العامة. وهي المنطقة التي يمكن أن نعبر عنها بمنطقة المباحات الأصلية ـ كالكسب والمشي ـ تمييزاً لها عن المباحات التي اعتنى الشارع بإباحتها كإباحة التعدد، وإباحة المتعة وغير ذلك.

ثالثاً: ونحاول هنا ان نستعجل البحث فنقول بأننا لم نجد قولاً يمنح الفقيه ـ مباشرة ـ هذه الولاية لدى أهل السنة وإن امكن الاستدلال ببعض الأحاديث المعتبرة لديهم للقول بذلك، وإنما المعروف لديهم اشتراط الفقه في الحاكم الشرعي الذي ينتخبه أهل الحل والعقد، أو تنتخبه الأمة مباشرة، وحينئذ تكون له الولاية. فالفقه شرط الولاية حينئذ لأنه يؤدي النتيجة المطلوبة التي أشرنا اليها في مطلع البحث.

رابعاً: هل هناك من معنى لهذا البحث مع القول بوجوب طاعة المتسلطين على مقاليد الحكم مهما كانوا؟

قد يقال لا معنى للبحث حينئذ، إلاّ أنه يمكن القول بأن القائلين بذلك ـ رغم ما في قولهم من ضعف ظاهر، ومن معارضة شديدة من قبل علماء السنة أنفسهم ـ قد يوجهون ذلك بعلل مصلحية ويعتبرونها حالة استثنائية. وحينئذ يبقى مجال للبحث عن الحالة الطبيعية للحكومة وكيف تكون؟

يقول ابن تيمية:

«المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)». ويبدأ بتعليل هذا المشهور بقوله: (لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل لظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع اعظم الفسادين بالتزام الأدنى، ولا نكاد نعرف طائفة خرجت على ذي السلطان إلاّ كان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي ازالته)[1] إلاّ أنَّ إمام الحرمين يقول: (إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه وغيه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه، فلأهلِ الحَلِّ والعَقْدِ التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب)[2].

ورغم ان النصين واردان في تخلف شرط العدالة في الحاكم الا انه يمكن سحبهما على تخلف شرط الفقه فيه أيضاً باعتبار أن عدم الفقه ربما يكون أشدَّ ضرراً من عدم العدالة.

هذا وان كانت المناقشة في الاستدلال المذكور واضحة بعد أن كان الحكم بالظلم وبغير ما أنزل الله يعني الكفر والفسق وهما من أعظم الظلم، بل يعني العمل على محو الدين وتسخيره لمصالح الاستكبار وهو الظلم العظيم.

ولاية الفقيه من خلال اشتراط الفقه في الحاكم

إننا لو جمعنا بين القولين التاليين لاستطعنا أن نستنتج القول بولاية الفقيه بكل وضوح وهما:

الأول: القول بإسناد حق الشورى المنتجة للولاية إلى الأمة.

الثاني: القول باشتراط الفقه في الحاكم المنتخب.

فإن الجمع بينهما يعني نقل الولاية من الامة بالانتخاب الى الفقهاء بالخصوص.

أمّا القول الأوَّل: فهو المشهور بين علماء السنة، بل هي النظرية الوحيدة لهم في الحكم.

يقول الدكتور محمد سليم العوّا (إنما الأمر الأساسي أن لا تفقد الأمة حقها في

---

(١) منهاج السنة: ٧٨.

(٢) شرح المقاصد ٢: ٢٧٢.

اختيار حاكمها، وأن تمارس حقها في الشورى في ظل مختلف الظروف)[١].

ويقول الدكتور الدوري (إنَّ الأمة هي صاحبة السلطة العليا في البلاد، وهي التي تحاسب الإمام وتراقب قراراته، وعليها أن تنتخب من يمثلها كمجلس يستشيره الإمام في عامة الأمور)[٢].

ويرى الشيخ شلتوت (أنَّ من حق الأمة أن تختار حكّامها: تعيِّنهم وتعزلهم وتراقبهم في كل تصرفاتهم الشخصية والعامة. فالحاكم يجب أن يكون حميد السيرة. فإن ساءت سيرته فللأمة عزله. ويتفق الفقهاء على أنَّ خليفة المسلمين هو مجرد وكيل عن الأمة يخضع لسلطان موكِّله في جميع أموره، وهو مثل أيِّ وكيل من الأمة في البيع والشراء، يخضع لما يخضع له الوكيل الشخصي، كما يجمعون على أن موظفي الدولة الذين يعيِّنهم الخليفة أو يعزلهم لا يعملون بولايته، ولا ينعزلون بعزله باعتبارهم الشخصي، وإنما بولاية الأمة وعزل الأمة التي وكّلته في التولية والعزل ولهذا إذا عزل الخليفة لا ينعزل ولاته وقضاته؛ لانهم يعملون باسم الأمة وفي حق الأمة لا باسم الخليفة ولا في خالص حق الخليفة)[٣].

ومن الطبيعي أيضاً أن نقول: إن الرأي القائل بإيكال هذا الأمر إلى أهل الحل والعقد ينظر إليهم باعتبارهم وكلاء الأمة في هذا الأمر، كأنَّ الأمة نقلت إليهم ولايتها، وجعلت فيهم ثقتها. ولسنا نحاول التفصيل في الأمر هنا.

وأما القول الثاني: وهو اشتراط الفقه في الحاكم على الأمة فالمتتبع لأقوال علماء أهل السنة في هذه المسألة يستطيع أن يطمئن إلى أنه القول المشهور أو هو على الأقل قولٌ قوي له أنصاره الكثيرون من كبار العلماء لديهم.

هذا وقد ادَّعى إمام الحرمين (الجويني) أنه القول المتفق عليه، إذ ذكر في شروط الإمام الإجتهاد بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، قال (وهذا متفق عليه) ولعله يريد خصوص علماء الشافعية.

وعلى أيِّ حال فهذه جملة من أقوال العلماء والباحثين نذكرها على سبيل المثال:

---

(١) النظام السياسي في الإسلام: ص ٨٧.

(٢) الشورى بين النظرية والتطبيق: ٨٧.

(٣) من توجيهات الإسلام: ٥٦٣.

١ ـ ذكر إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني الشافعي في كتابه (غياث الأمم في التياث الظُلَم) وهو كتاب عبَّر عنه المحققان اللَّذان قاما بنشره بقولهما عن آرائه بأنها (تعبير صحيح عن موقف شيوخ أهل السنَّة والجماعة من نظرية الخلافة الإسلامية وما يتصل بها) ذكر: «وإذا كان صاحب الأمر (أي الحاكم) مجتهداً فهو المتبوع الذي يستتبع الكافة في اجتهاده ولا يتبع، أما إذا كان سلطان الزمان (أي الحاكم) لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء؛ والسلطان نجدتهم وشوكتهم وقوتهم. فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله والفرض الذي نزاوله كنبي الزمان، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء الى ما ينهيه الى النبي.

(والقول الكاشف للغطاء المزيل للخفاء أن الأمر لله والنبي منهيه، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الانبياء، ومن بديع القول في مناصبهم أن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوارئ الظنون على فكر المفتين، وتغاير اجتهاداتهم يغير أحكام الله على المستفتين فتصير خواطرهم في أحكام الله تعالى حالَّةً محلَّ ما تبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ»(١).

وقد ذكر في كتاب الارشاد(٢) أن من شروط الإمام (الاجتهاد بحيث لا يحتاج الى استفتاء غيره في الحوادث. قال وهذا متفق عليه).

٢ ـ ويقول الإمام محمود شلتوت في كتابه (من توجيهات الإسلام) ـ بعد أن وصف أهل الحل والعقد بأنهم أهل العلم والرأي والخبرة ـ : (ومن حقهم ترشيح أصلحهم للخلافة؛ فأصلحهم علماً هو المرشح للخلافة)(٣).

٣ ـ ويفترض الشيخ محمد أبو زهرة في الحاكم أن يكون مجتهداً مشاوراً للمجتهدين أيضاً.

٤ ـ ويرى الايجي والشريف الجرجاني: (أن الإمام يشترط فيه عند الجمهور أن يتصف بكونه من أهل الاجتهاد في أصول الدين وفروعه، وذلك ليقوم بأمور الدين، ويتمكن من إقامة الحجج، وحل الشبه في العقائد الدينية، ويكون قادراً على الفتوى في

---

(١) غياث الامم: ٢٧٤.

(٢)الإرشاد : ص ٤٢٦.

(٣) من توجيهات الاسلام: ٥٦٨.

النوازل والوقائع، فإنَّ أهمَّ مقاصد الإمامة حفظ العقائد، والفصل في المنازعات والخصومات، ولن يتم ذلك إلاّ بهذا الشرط)[1].

٥ ـ ويقول الكمالان (ابن أبي شريف وابن الهماد) ـ بعد ان اشترطا العلم في الحاكم ـ: (وزاد كثير من العلماء شرط الاجتهاد في أصول الدين وفروعه ـ أي في علم العقائد وعلم الفقه ـ وهذا ما يريده الغزالي حين اشترط العلم في الإمام، وذلك ليستطيع الإمام حفظ الدين وعقائده والدفاع عنه، والحكم في المنازعات والخصومات التي تكون من الناس في المعاملات)[2].

٦ ـ ويرى الفقيه السنّي الكبير الماوردي أن العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والاحكام شرط في الإمام.[3].

٧ ـ ويقول الاستاذ الباحث المرحوم محمد المبارك: (إنّ رئيس الدولة إمام المسلمين وأميرهم هو المرجع الأعلى في شؤون الدولة للاجتهاد في التشريع، ولتطبيق الاحكام على الاحداث النازلة في شؤون السياسة والعلاقات الاجتماعية مع وجود مبدأ الشورى. لذلك كان الأصل أن يكون رئيس الدولة الإسلامية بالغاً درجة عالية في فقه الإسلام وفهم مبادئه وحسن تطبيقها، وإن كان ينبغي أن يكون معه من العلماء من يستشيرهم ويأخذ آراءهم تجنباً للاستبداد واستنارة بمختلف الآراء).[4]

ويضيف قائلاً: (إن الدول التي تقوم في عصرنا الحاضر على عقائد ومذاهب يختار رؤساؤها من أعلم الناس بالمذهب الذي تلتزمه تلك الدولة، وأعمقهم فهما له، وأحسنهم إدراكاً لأهدافه، ليتمكن من سياسة الدولة على أساسه في شؤونها الخارجية والداخلية، وليتمكن من تحقيق مقاصدها).

٨ ـ ويرى الإمام أبو يعلى في الأحكام السلطانية أن الامام يجب أن يكون من أفضلهم في العلم والدين.

جاء في الاحكام السلطانية ص١٩ ـ ٢٠ ما يلي:

(وهي فرض على الكفاية يخاطب بها طائفتان من الناس إحداهما: أهل الاجتهاد ليختاروا، والثانية من توجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للامامة.

---

(١) المواقف للايجي وشرحها للجرجاني: ٦٠٥.

(٢) المسامرة في شرح المسايرة: ٢٧٣.

(٣) الأحكام السلطانية: ٤.

(٤) الحكم والدولة: ٧٠.

وأمّا أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربعة شروط... الرابع أن يكون من أفضلهم في العلم والدين).

ولاية الفقيه والنصوص

من الملاحظ أن علماء السنة في بحوثهم عن النظام السياسي وبالخصوص في بحوثهم عن الإمام وشروطه، قليلاً ما يستندون إلى النصوص في ذلك، وإنما يركزون على الدليل العقلي الذي سنتحدث عنه. إلاّ أننا نستطيع أن نفترض بحوثاً نصيّة نافعة على ضوء الروايات التي تمنح العلماء والفقهاء مقامات رفيعة في المجتمع الإسلامي فتجعلهم ورثة الأنبياء، وتجعلهم خلفاء الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)، تأمر باتّباعهم وتكريمهم، وتحمّلهم مسؤولية هداية المجتمع، وبالتالي قيادته. ومن هذه الروايات: الحديث المشهور (العلماء ورثة الأنبياء) وهو مسلَّم لديهم، إذ رواه البخاري في صحيحه في كتاب العلم، كما رواه أبو داود والترمذي وغيرهم. ورغم أن الحديث يذكر في مجال العلم وتعلُّمه، إلاّ أن هذا التعبير تعبير مقامي يُشعر بأحقيَّتهم بالجلوس في مقام الأنبياء، وحملهم الرسالة التي حملوها، وما كانت مجرد تعلُّم وتعليم، بل كانت تستبطن قيادةً وهدايةً وبناءً للمجتمع.

ومن تلك الاحاديث حديث الخلفاء، إذ جاء فيه:

(رحم الله خلفائي، قالت الصحابة: ألسنا خلفاءك يا رسول الله؟ قال: أنتم أصحابي، وإنما خلفائي الذين يأتون بعدي، ويتعلمون سنَّتي، ويعلّمونها الناس)، وهذا الحديث نقله بعض العلماء دون اعتراض[1] وضعَّفه البعض الآخر[2].

إلاّ أن اشتهاره بين علماء الفريقين (الشيعة والسنَّة) يعطيه قوةً واعتباراً.

فإذا تمَّ ذلك؛ كان أكثر دلالة من سابقه على كون العلماء هم الذين يحملون مشعل النبوَّة في قيادة الحياة الإسلامية.

إلاّ أنَّنا نعتقد أنَّ هذه الأحاديث إنَّما يمكنها أن تؤكد الدليل العقلي الآتي ذكره؛ فالأولى إذن التركيز على الآية القرآنية الكريمة:

---

(١) سيد سابق في كتابه عناصر القوة.

(٢) الاحاديث الضعيفة للألباني.

﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرَّسول وأولي الأمر منكم﴾[١].

فالقرآن الكريم يركّز على وجود منصبين للرسول الأكرم هما:

وظيفة التبليغ:

﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيِّن للناس ما نزِّل اليهم﴾[٢].

ووظيفة القيادة والحكم بين الناس:

﴿إنّا أنزلنا إليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[٣].

وحينئذ فهو يطلب من المؤمنين أن يطيعوا الله والرَّسول(صلى الله عليه وآله وسلم)باعتبار أنَّ طاعته(صلى الله عليه وآله وسلم)هي امتداد لطاعة الله عزّوجل، وربما كان تكرار الطاعة لتأكيد طاعة الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) في المجالين معاً.

وإذا سرنا مع التصور السنِّي الذي يرفض تفسير (أولو الأمر) بأهل البيت(عليهم السلام) أو أنهم في طليعة أولي الأمر، فإن من اللازم القول بأنَّ سياق الآية بل وحدة اللّسان والمحل تفرض أن يكون أولو الأمر أقرب الناس إلى الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) من حيث الصفات؛ ليستطيعوا ان ينهضوا بالحمل الثقيل، وليس هناك إلاّ العلماء الواعون للرسالة أكثر من غيرهم، والعادلون الملتزمون بالخط الرسالي الأصيل.

وإلاّ فقد لا يصح الطلب المطلق لطاعة أولي الأمر.

وقد ذكر الامام الفخر الرازي أن هذا الطلب المطلق يقتضي لزوم كون أولي الأمر معصومين معتبراً أن المراد به هو الإجماع، وأنه دليل على حجية الإجماع، لأن فيه إدخالاً للرسول وأولي الأمر في لفظ واحد.

وراح النيشابوري والشيخ محمد عبده يصححان هذا الاستنتاج. ويعقب صاحب المنار على ذلك فيقول: فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الامة... فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال هم المعصومون في هذا الإجماع.

فاذا استبعدنا أن يعبر القرآن عن الإجماع بتعبير أولي الأمر، ولم نقبل ما تركزه الروايات الشيعية والسنية من كون المراد هم أهل البيت(عليهم السلام) ـ وهو الحق ـ

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النحل: ٤٤.

(٣) النساء: ١٠٥.

لم يبق لدينا إلاّ أن نركز على العلماء باعتبارهم أقرب الناس الى المعصوم.

على أننا يجب أن لا ننسى أنَّ الشيخ محمد عبده اشترط في أهل الحل والعقد صفة العلم وأنهم ينتخبون أصلحهم للإمامة، وهذا يؤدي بالنتيجة الى إمامة العالم الفقيه.

ولاية الفقيه من خلال الدليل العقلي

بعد هذا النقل للأقوال ينبغي أن نشير إلى أن علماء السنة في بحوثهم عن النظام السياسي كثيراً ما لا يعتمدون البحث النصي، لعدم وجود نصوص واضحة في هذا المجال، فهم إذن يعتمدون ما يمكن أن نسميه الدليل العقلي دون أن يذكروا ذلك، أو ربما عبَّروا عن أمثال هذا الاستدلال بالاستحسان.

ومن هنا نجد هذا الاختلاف في شروط القائد، كما نجد عدم الوضوح واختلاف الاجتهادات في كثير من موارد هذا النظام ـ وبالخصوص في نظام الشورى ـ إلى الحد الذي قد يفقده شكل نظام متكامل؛ الأمر الذي يعبِّر عنه الدكتور قحطان الدوري بغاية المرونة فيقول عن نظام الشورى إنه (لم يجعل بقالب معيَّن، فهو مرنٌ إلى أبعد حدود المرونة) والواقع أنه بهذا يصل إلى الميوعة لا المرونة. فالنظام يجب أن يحتوي على قواعد رئيسة ثابتة تحفظ له صفة النظام، ولا نجد مثل هذه القواعد فيما يذكر من نظام الشورى.

وعلى هذا الغرار فلا نجد تحديداً واضحاً لحدود ولاية الحاكم هل يجب عليه أن يشاور أصلاً؟ ولو شاور فهل يجب عليه الالتزام بنتيجة الشورى؟ وما إلى ذلك؛ وعلى أي حال، فإننا إذا لاحظنا ما يضعه العلماء من واجبات على الامام نستطيع بكل سهولة أن نشترط لزوماً عنصر الفقه فيه. وهذا نفس ما فعله الجويني والغزالي ومبارك في النصوص التي نقلناها عنهم.

وكمثال على تلك الواجبات التي يذكرونها للامام نذكر ما نقله الاستاذ العوَّا عن كتب مختلفة من واجبات على الإمام هي:

١ ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.

٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين.

٣ ـ حماية البيضة ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين.

٤ ـ إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده.

٥ ـ تحصين الثغور بالعُدَّة المانعة، والقوَّة الدافعة.

٦ ـ جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يُسلِمَ أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهار الدين كله.

٧ ـ جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع.

٨ ـ تقدير العطايا وما استحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير.

٩ ـ إستكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء، لتحفظ الاموال بالأمناء، وتضبط الأعمال بالأكفاء.

١٠ ـ أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفُّح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة.[١]

وهذه الواجبات طبيعية جداً لا تحتاج إلى مزيد استدلال، وربَّما أضفنا إليها من خلال معرفتنا للطبيعة التربوية الإسلامية بل ومن خلال النصوص التوجيهية الرائعة التي وصلتنا من أهل البيت(عليهم السلام)[٢]، مسألة (تربية الأمة وصياغة مجتمع المتقين الذي يحمل كل خصائص الأمة الإسلامية).

ترى هل يستطيع غير الفقيه العادل أن ينهض بهذه الأعباء؟

إن الجواب لن يكون إلاّ بالنفي. فالفقيه وحده هو الذي يحمل العبء الثقيل، وهذا ما أكَّده الكثير من علماء السنة.

النتيجة من البحث

لاحظنا أن فكرة تخصيص الإمامة بالفقيه العادل ليست فكرةً غريبةً على الفكر السنِّي، كما أنها منسجمة مع المباني الاستدلالية له؛ الأمر الذي يستدعي قيام الباحثين بعمل جاد لاستقراء الآراء والأدلة المختلفة للوصول إلى نتيجة تنسجم مع طبيعة الحكم الإسلامي التربوية للمجتمع.

إلاّ أنَّ الإنصاف يقتضينا أن نقول إن علماء الشيعة امتدوا ببحوثهم إلى آفاق أوسع

---

(١) النظام السياسي في الإسلام: ص ١٤٧.

(٢) علل الشرائع: ١٨٢/١ وغيره من قبيل ما ذكره الإمام الرضا (ع) للإمام من الصفات.

وأعمق، وذلك ـ في رأيي ـ ناتج من:

أولاً: وجود روايات كثيرة تحدد معالم الحكم الإسلامي بشكل واضح.

ثانياً: العمق العلمي الذي حظيت به مدرسة أهل البيت(عليهم السلام) نتيجة العامل الأول، وانفتاح باب الاجتهاد على مدى العصور الطويلة.

شروط الفقيه الولي

وإذا لاحظنا النصوص الآنفة وغيرها، وما تقتضيه المناسبات العرفية من شروط يفهمها العرف المتشرع من الادلة؛ رأينا أن مجمل الشروط هي كما يلي:

١ ـ الفقاهة: وقد عبر عنها تارة بأنه (نظر في حلالنا وعرف احكامنا).

٢ ـ الكفاءة: وتفهم من التناسب بين الحكم والموضوع.

ولا بأس بذكر رواية سدير عن الباقر(عليه السلام):.

قال: قال رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم): (لا تصلح الإمامة إلاّ لرجل فيه ثلاث خصال: ورعٌ يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم)[1].

وينبغي أن ننبه هنا إلى حقيقة يكثر التساؤل عنها فيقال: أنّى يمكن افتراض فقيه متخصص في مختلف الحقول الاجتماعية إلى جنب تخصصه في الفقه؟

والجواب: ان الكفاءة التي يتطلبها الفهم العرفي يكتفى فيها أن يكون الفقيه ـ بالاضافة إلى اختصاصه الفقهي ـ ملمّاً إجمالاً بالشؤون الاجتماعية والوضع العام، مستعداً للاستعانة بالاختصاصيين الموثوق بهم في حقولهم الخاصة، أي مطبقاً للشورى الإسلامية في هذه المجالات... وهذا هو مقتضى الفهم العرفي لروايات الولاية ومناسباتها.

٣ ـ العدالة بمعنى تأصل المناقبية الإسلامية في نفسه وتحولها الى ملكة السير على الخط المستقيم دون اتباع الهوى أو مخالفة المولى جل وعلا.

٤ ـ الذكورة.

---

(١)اصول الكافي.

مساحة الولاية

اشرنا من قبل الى وجود آراء ثلاثة في البين:

الأول: الولاية العامة.

الثاني: ولاية الاشراف والمراقبة.

الثالث: الولاية في بعض الحقول.

(مناطق الفراغ التي تشع النصوص بكيفية ملئها، أو حقل الامور الحسبية والضرورية).

وعلى الرأي الاول الذي ركزنا عليه تكون مساحة الولاية على النحو التالي:

١ ـ التصرف في الأموال العامة (مثلاً اموال القاصرين) وتوجيهها الوجهة الصحيحة.

٢ ـ إقامة الحدود الإسلامية.

٣ ـ إصدار الأحكام في المساحة المباحة من التشريع الإسلامي، كالالزام بالمباح أو تحريمه تحقيقاً لمصلحة اجتماعية ضرورية من مثل (تحديد الأسعار، أو منع الاستيراد).

٤ ـ توحيد الموقف الاجتماعي؛ كما في الأهِلَّة والحجِّ والصوم والجهاد.

والواقع ان عمق تأثير ولاية الفقيه يبدو في مجالين مهمين:

المجال الأول: منحه للقانون ـ أيِّ قانون في أيِّ جانب ـ صفة الارتباط بالشريعة الإسلامية والله تعالى؛ مما يحقق ضمانة تطبيقية ذاتية حين ينسجم الإنسان الفرد مع القانون باعتبار أن عمله به إطاعة لله تعالى وانسجام مع معتقده، وحيث يشعر بأن الله تعالى سوف يحاسبه على أيِّ تخلف فضلاً عن الحساب الاجتماعي المفروض للتخلف.

... وهذه الصفة لا يمكننا ان نجدها في أيِّ تشريع أرضي.

المجال الثاني: مجال تنفيذ تصورات الشريعة للأهداف التي يجب أن يسعى لتحقيقها ولي الامر في المجال الاجتماعي... ذلك ان هناك اتجاهات أو تصريحات في النصوص الإسلامية والأحكام تشكل أهدافاً مثالية يسعى لها المجتمع الإسلامي بقيادة الامام، والفقيه هو الذي يمتلك ـ بمقتضى صلاحياته ـ القيام بهذه المهمة العظمى.

فعن مسؤولية الدولة يتحدث ـ بالتفصيل ـ الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (رض) في كتابيه: (اقتصادنا) و(خطوط تفصيلية) ذاكراً أنها تحدَّد في خطين عريضين:

أحدهما: تطبيق العناصر الثابتة.

والثاني: ملء العناصر المتحركة وفقاً لظروف الواقع وعلى ضوء المؤشرات الإسلامية العامة، وقد ذكر بعض هذه المؤشرات بالتفصيل، فلتراجع في محلها.

وهنا نود أن نشير إلى مؤشر واحد يتحدث عن جانب من جوانب المجتمع الإسلامي، وهو ما جاء في كتاب الإمام أمير المؤمنين إلى محمد بن أبي بكر حين أرسله الى مصر، وهو قوله(عليه السلام):

(واعلموا عباد الله، أنّ المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وآجل الآخرة، فشاركوا أهل الدنيا في دنياهم، ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم، سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أُكلت، فحظوا من الدنيا بما حظي به المترفون...).

ومن الواضح كيف يشع هذا النص بمبدأ تنمية الانتاج وتحقيق الرفاه في المجتمع الإسلامي.

والحديث في هذا المجال ممتع وطويل ندعو عشاق المعرفة الإسلامية لمتابعته في مظانه.

ملاحظة مهمة

ينبغي أن نلاحظ هنا أن الفقيه بصفته ولياً للأمر لا يستطيع أن يُحِلَّ حراماً أو يمنع من واجب، ولكنه يستطيع أن يغيّر مورد بعض الأحكام الإلزامية. كأن يستطيع أحدٌ فيجب عليه الحج، فإذا أوجب عليه الإمام الجهاد ـ وهو الأهم ـ سقط عنه وجوب الحج في تلك السنة. أو أن يأمر الفقيه أحدهم بدفع قسط من ماله للصالح العام، فإذا لم يستجب فقد دخل في معصية واستحق الجزاء: كالجزاء المالي المؤدّي إلى مصادرة بعض أمواله، وامثال ذلك.

هل تختص الولاية بفرد أو أفراد أم تعمُّ كلَّ من جمع الشروط؟

والجواب على هذا التساؤل واضح، فإن كل من جمع الشروط التي ذكرناها يتملك حق الولاية: اللّهمَّ إلاّ إذا قلنا بلزوم شرط الأعلمية أو شرط بيعة الناس له ـ ان قلنا به ـ ولكن اذا كانت الولاية تشمل كل من جمع الشروط فإنه قد يثار تساؤل آخر حول كيفية توحيد الموقف، وتعيين القائد من بينهم، وضمان عدم تعارض الأحكام والتصورات المختلفة مما يعود بالضرر ـ بالتالي ـ على الأمة والشؤون الاجتماعية. فكيف نتصور الموقف الصحيح غير المؤدي الى الفوضى؟

وهنا يجب أن نوضح حقيقة مهمة هي أن المصلحة الاجتماعية الإسلامية العليا هي المقدمة على كل شيء وحكم بلا ريب. كما أن المصلحة الإسلامية العليا تتقوم بوحدة النظام وانضباطه وتماسكه. وقد أكدت النصوص والفتاوى على مسألة النظام حتى عاد من ضرورات الفهم الإسلامي.

وبناءً على هذا نقول:

إن الحال لا يخلو من فرضين ـ عُرفاً ـ هما:

الأول: أن ينهض بالامر ولي فقيه، وتنقاد له الأكثرية الساحقة من الأمة نتيجة خبرته العملية، ووعيه الاجتماعي، وفقهه العميق، وشجاعته الفائقة، ومواقفه الحكيمة، وسلوكه العادل، وبالتالي يكون بشكل طبيعي قائداً للأمة، وراسماً لمسيرتها الاجتماعية، وحاملاً لرايتها.

وحينئذ فإن المصلحة الإسلامية العليا تقتضي أن تكون الولاية المقدمة بالخصوص، ولا يكون لغيره من الفقهاء أن يحكم بخلاف حكمه.

الثاني: أن لا تحصل مثل هذه الحالة، وحينئذ فإن المصلحة الإسلامية العليا تقتضي اجتماع الفقهاء في مجلس أعلى يعيِّن القائد حسب ما يراه من المصلحة بعد افتراض العدالة والكفاءة وهناك مسلك آخر – نرجحه – وهو ان ادلة الولاية لاتشمل الا فرداً واحداً لانها مقيدة بالارتكاز العرفي المركز على وحدة الولي طبعاً ويتم تعيينه بالبيعة.

وبعد كل هذا فإن الامة المسلمة تبقى شاهدة على مسيرتها الإسلامية، مراقبة لكل التصرفات، مالكة وجودها المحاسب الموجه.

يبقى تساؤل أخير عن إمكان أن تؤدي هذه الاطروحة الى الاستبداد وتحكيم الهوى الشخصي.

إلاّ أننا إذا مشينا وفق الذوق الإسلامي، ولم نتأثر بالإيحاءات الغربية النابعة من اجواء الغرب المادية الجافة، قلنا إن المسلمين أجمعوا ـ كما رأينا ـ على أن الولاية كانت للمعصوم(عليه السلام)، ولا يوجد حينئذ أيُّ اعتراض بعد افتراض العصمة عن الانحراف والسير في السبيل المستقيم وفي حدود التشريع الإسلامي الأقوم.

أمّا في مرحلة غيبة المعصوم فإن أقرب الأفراد إلى المعصوم علماً واستقامةً وكفاءةً هو الفقيه بلا ريب بعد أن وعى خطه تمام الوعي، وتخلق بخلقه الحميد، واستهدى بتوجيهاته... طبعاً مع علمنا بأن الفقيه لا يمكنه أن يؤدي الدور الذي يقوم به المعصوم ولكنه ـ كما قلنا ـ أقرب الأفراد إليه، وإلى قيادته.

ومن هنا فلا يبقى مجالٌ للاستبداد خصوصاً إذا لاحظنا الأمور التالية:

أولاً: التربية الإسلامية الأصيلة، حيث تتكفل بصياغة الإنسان قائداً كان أم مقوداً، وتمنع إلى حدٍّ كبير أن يغلّب المسلم مصالحه الشخصية على مصالح أمته، أو يخرج عن الحدود التي ترسمها الشريعة الإسلامية له.

ثانياً: التقيد المفروض لتحرك القيادة في إطار التشريعات الإسلامية الهادية؛ الأمر الذي يبعد هذا الفرض عن اتباع الهوى والتحكم بالأمة.

ثالثاً: وتبعاً للأمر الثاني فإن الشريعة الإسلامية طلبت من القائد أن يقوم بعملية التشاور الكامل في كل حقل يقتضي ذلك.

رابعاً: وتبعاً لذلك أيضاً فإن لم يقم بذلك فإنه بطبيعة الحال يفقد الكفاءة والعدالة أحياناً، وحينئذ يفقد ولايته بشكل طبيعي.

وقد احتاط الدستور الإسلامي للامر فأوكل الى مجلس الخبراء المجتهدين المنتخب من قبل الشعب مسألة مراقبة توفر الشروط واستمرار هذا التوفر في القائد، فإن فقد احدها قام بعزله.

ونقولها أخيراً:

مؤكدين على أن للأمة دورها الكبير في الحفاظ على نقاء المسيرة الإسلامية، واستمرارها على الخط الصحيح، وقد كان همُّ الطغاة السابقين منصبّاً على حذف وجود الأمة من أمامهم، وطرح الكثير من المفاهيم التي تحطمها وتمنعها من القيام بواجبها الإسلامي الأصيل.

وبعد كل هذا نعرف الأصالة والعمق والروح الإسلامية التي تمثلت في الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية في إيران حين احتوى على المبدأ القائل بـ (ولاية الفقيه) مؤكداً أن هذه الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني ـ حفظه الله ـ هي امتداد للثورة الإسلامية الأولى بقيادة الرسول الاعظم(صلى الله عليه وآله وسلم). هذا وإن قيادة الامام القائد لتعطي أروع صورة مجسدة للفقيه القائد الولي الواعي الذي تبعته الأمة بروحها وجسدها، فقادَها إلى العلاء والنصر على الطواغيت، وحقق المنعطف الأوسع لمسيرة الحق في التاريخ المعاصر.

إذ تقول المادة الخامسة من الدستور الإسلامي:

(تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه ــ في

الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ للفقيه العادل التقي، العارف بزمانه، الشّجاع، المدبّر، الذي تعرفه أكثرية الجماهير وتتقبّل قيادته، وفي حالة عدم إحراز أيّ فقيه لهذه الاكثرية فإن القائد (أو مجلس القيادة المركب من الفقهاء جامعي الشرائط) يتحمل هذه المسؤولية وفقاً للمادة السابعة بعد المائة).

ويكفي التأمل في هذه المادة لاكتشاف الخطوط العريضة لولاية الفقيه فيها.

المادة السادسة

يجب ان تدار شؤون البلاد في جمهورية ايران الإسلامية بالاعتماد على راي الامّة الذي يتجلى بانتخاب رئيس الجمهورية، واعضاء مجلس الشورى الإسلامي واعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، أو عن طريق الاستفتاء العام في الحالات التي نص عليها الدستور.

المادة السابعة

طبقاً لما ورد في القرآن الكريم: (وامرهم شورى بينهم) و(شاورهم في الامر) تعتبر مجالس الشورى من مصادر اتخاذ القرار وادارة شؤون البلاد، وتشمل هذه المجالس: مجلس الشورى الإسلامي، ومجالس شورى: المحافظة والقضاء والبلدة والقصبة والناحية والقرية وامثالها.

مجالات وكيفية تشكيل مجالس الشورى ونطاق صلاحياتها ووظائفها تتعين في هذا الدستور والقوانين الصادرة بموجبه.

حول الشورى في الإسلام

في الفصل السابق. عرفنا أن الإسلام ـ باعتباره التشريع الذي وضعه للبشرية خالقها ووليها الحقيقي ـ قد فوض هذه الولاية للمعصوم أوّلاً ثم للفقيه العادل ثانياً ليقوم بقيادة التجربة الإسلامية في الحياة.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يثور هنا سؤال كبير يقول:

إذن ما هو الدور السياسي والاجتماعي الذي تلعبه (الشورى) في الحياة الإسلامية؟

وللجواب على هذا السؤال صيغتان:

الأولى: أن يقال ـ عوداً على بدء ـ :

إن الشورى نظام كامل يقوم بنفسه بإعطاء الولاية لمن يستقر عليه الانتخاب مباشرة بلا حاجة الى افتراض ولاية فقيه مسبقة.

الثانية: أنْ يقال:

إن الشورى تشكل الذراع القوية التي يعتمدها القائد الفقيه في مجال تطبيق الشريعة الإسلامية وقيادة المجتمع، بل وربما كان لها دورها في تعيين الفقيه صاحب الولاية المقدمة على غيرها. وسنتابع هاتين الاجابتين لنعرف الحق فيهما ورأي الدستور الإسلامي في ذلك من خلال طرح البحث في قسمين:

القسم الأول: ما هو نظام الشورى وهل يؤدي الى الولاية؟

قيل في هذا الصدد إن ولاية الله تعالى قد سلمت إلى الامة مباشرة لتنتخب من تستقر عليه الولاية، ولتقرر شكل الحكم المعتمد في المجتمع.

فلندرس هذا الرأي بإمعان عبر بعض الأسئلة التي نطرحها ثم نحاول نقد الآراء المطروحة.

ما هو نظام الشورى؟

انه نظام الحكم الذي يعتمد التشاور والانتخاب في مجال تعيين الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية، ومجال عمل هذا الحاكم، وتعيينه للشكل الاداري العام.

ونظام الشورى (لم يجعل بقالب معين، فهو مرن إلى أبعد حدود المرونة، ولذلك كان

صالحاً لكل زمان ومكان)[١].

و(ان الإسلام حين أقر مبدأ الشورى في ميدان الحكم وألزم به، ومنع الاستبداد والتصرف الفردي وحرّمه، ترك للبشر تحديد طريقته وأسلوبه توسعة عليهم ومراعاة لاختلاف الأحوال والازمان، وعلى هذا يمكن أن تأخذ الشورى أشكالاً متعددة وصيغاً مختلفة باختلاف العصور، بل في العصر الواحد والدولة الواحدة؛ كأن تكون الشورى في مجال تعيين رئيس الدولة منوطة بمجلس خاص بذلك، توضع شروطه ونظمه، وتكون في المجال السياسي والداخلي منوطة كذلك بمجلس آخر أو بالمجلس السابق نفسه، وتكون الشورى في مجال التشريع الاجتهادي منوطة بأهل الاختصاص بالشريعة وأهل الخبرة والاختصاص والمعرفة بأحوال المجتمع بالنسبة لموضوعات التشريع.

إن هذا كله متروك تحديده، ولكن المهم: ان ممارسة الحكم ـ ابتداءً من تعيين الحاكم نفسه الى التشريع والسياسة والادارة ـ يشترك فيها الشعب وجمهور الأمة أو من يمثله من أهل الرأي والمعرفة، كما يشترك فيها الحاكم بعد اختياره وتعيينه عن طريق الشورى، وبذلك تتحقق المشاركة بين الحاكم والرعية أو الشعب، ويتم بذلك تقييد الحاكم بقيدين: الشريعة والشورى، أي: بحكم الله ورأي الأمة)[٢].

ويقول الشيخ ابو زهرة:

(ولم يضع الإسلام نظاماً للشورى لأن النظام يختلف باختلاف الأقاليم، إنما دعا إليها باعتبارها مبدأ يجب تحققه في الحكم)[٣].

متى ظهرت الشورى كنظام؟

يقول الدكتور مصطفى الرافعي: (كانت حكومة الرسول حكومة دينية، بمعنى أنها لم تكن وليدة انتخاب على الطريقة القبيلية، ولا وليدة شورى أو موافقة، بل كانت تستمد سلطتها من نبوة القائم بأمرها وهو محمد بن عبدالله، وتعتمد إلى حدٍّ كبير على اعتقاد الناس. فكأن هذه الحكومة ـ والحالة ما ذكرنا ـ لم تغير كثيراً من شكليات الوضع الجاهلي إلاّ أنها احلّت (الوحدة الدينية) محل (الشعور القبلي). بالرغم من أن

---

(١) الدكتور الدوري: الشورى: الخلاصة.

(٢) محمد المبارك في نظام الإسلام: الحكم والدولة، ٣٥.

(٣) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام: ص ١٦٤.

النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) كان لا يغفل مبدأ الشورى ويتبعه في أكثر الأحيان، إلاّ أن طبيعة الرسالة والوحي والنبوة، كانت حقيقة واقعة لا جدال فيها).

وبعد أن يتحدث عن الصدمة التي أثارتها وفاته(صلى الله عليه وآله وسلم)يقول: (وهنا ظهر على المسرح السياسي مبدأ الشورى الذي كان متّبعاً ببعض صوره في المجتمع الجاهلي، واستقر الرأي على أن يكون للسابقين في الإسلام... ان يتشاوروا فيما بينهم ويتدبروا أمور الدولة بعد وفاة النبي ويقرروا انتخاب من يخلفه.. وفي الحق... لقد واجهتهم لحل هذه المشكلة صعوبات عدة، وكانت امتحاناً لتمسكهم (بالدستور الإسلامي) ومدى تفهمهم لنظرياته خصوصاً وأنه لم يؤثر عن الرسول نص صريح في مسألة الحكم بعده، بل ترك مسألة الشخص الذي يخلفه من غير أن يبت فيها، مع أنه قام بتحديد أمور أخرى إذا قيست بهذه الامور وجلالها كانت تافهة، منعدمة الخطر. وليس عجيباً ان يترك النبي ـ أمر الحكم بعده ـ شورى للمسلمين يختارون له من احبّوا، إذ أنه(عليه السلام)كان في جميع أعماله يظهر للناس جلياً نزوعه الى الروح الديمقراطي، وحبه للشورى، وهذا في الواقع طبع من طباع العرب منذ الجاهلية ـ كما أسلفنا ـ .

وقد نقلنا هذا النص بطوله لأنه يعرض لنا اموراً كثيرة سنعود اليها عند تقييم مجمل النظرية.

من هم المشاورون؟

وعندما نطرح هذا السؤال نجد الاختلاف الكبير بين العلماء من حملة هذه النظرية، ولعل ذلك ـ بل هو حتماً ـ راجع الى الغموض العام في النظرية واختلاف التطبيقات التي تمت على يد بعض المسلمين.

فيرى الدوري الامة هي (صاحبة السلطة العليا في البلاد، وهي التي تحاسب الامام وتراقب قراراته، وعليها أن تنتخب من يمثلها كمجلس يستشيره الامام في عامة الأمور... يجب أن يمثل مجلس الشورى عامة الناس من العلماء وقادة الجيش والمختصين والبارزين في المجتمع على الشروط المتوافرة في كل عضو من اعضائه...

طريقة انتخاب الامام أو عضو مجلس الشورى ـ سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة أو فردية أو على القائمة ـ من الأمور الاجتهادية تقررها الأمة كيف تشاء بما يوافق

ظروفها، ويتقرر انتخابهما بأغلبية اصوات الناخبين)[١].

اما الدكتور عبد الحميد متولي فيقول في هذا الصدد: «ولكن من هم (أهل الشورى) ـ أي أولئك الذين يجب أن يستشاروا ـ ؟ إننا لا نجد في الآيات القرآنية ولا في الأحاديث الشريفة نصّاً يحدّدهم بصورة مفصلة، أو حتى يشير إليهم إشارة عامة مجملة. لذلك كان علينا أن نرجع إلى ما جرت عليه السنة العملية، أي في عصر الرسول، وما جرى عليه من بعده الخلفاء الراشدون، كما علينا الرجوع إلى ما ذكره كبار المفسرين وإلى ما يراه علماء الفقه الإسلامي)[٢].

ويرى أن الرسول لم يجر على منهج واحد. فربما استشار واحداً فإذا اقتنع به قام بتنفيذه دون أن يعرض الأمر على الجماعة أو على هيئة من الهيئات، وأحياناً كان يطلب إلى الناس أن يشيروا عليه، والمراد منهم أصحابه أو ما يسمى بـ (أهل الحلّ والعقد). وقد كان المستشارون يتسنّمون هذا المركز بشكل طبيعي تلقائي لصحبتهم أو لقدمهم مثلاً، ويضمُّون:

السابقين الأولين: والممتازين بخدماتهم وتضحياتهم، وأصحاب النفوذ من الأنصار.

وهكذا اختلف الخلفاء من بعده في تصرفاتهم. ويرى أن أيّاً من الخليفتين الأول والثاني لم يلجأ في أيٍّ أمر إلى مجموع الناس، أمّا ما ظهر فيه أنهما وجّها السؤال إلى الناس فإنما هو للتحرّي لا لطلب المشورة.

وقد كان المشاورون هم أهل المدينة بالخصوص إلى أواخر زمان عصر عمر، بل ويرى مالك أنهم يمتلكون هذا المقام باستمرار وهو من توفي في سنة ١٧٦ هـ ـ أي في أواخر القرن الهجري الثاني.

ويرى أنه لا صحة لوجود مجلس خاص اسمه (مجلس الشورى) كما يقول المودودي والدوري وأمثالهما.

ويرى ـ أخيراً ـ أن الشروط اللازم توافرها في المشاورين وتعيين هؤلاء ليست مسألة دينية، بل هي مشكلة اجتماعية يتقرر فيها الرأي أساساً بناءً على ما تقتضيه

---

(١) الشورى: الخلاصة.

(٢) مبادئ نظام الحكم: ص ٢٥٤.

الظروف، وأن ميدان العلوم السياسية هو ميدان القواعد المرنة لا الجامدة.

ويؤيد محمد المبارك ما قاله المتولي من أننا لا نجد نصاً في الكتاب ولا في السنَّة يعيِّن الامام أو يحدد طريقة تعيينه، ولذا يجب الرجوع الى التطبيق العملي في عهد جمهور الصحابة، ويستخرج من الطريقة التي اختير فيها ابو بكر ومن بعده أن الاختيار بيد أهل الحل والعقد ـ لا الأمة ـ وبعد ذلك تبايع الأمة، أمّا تحديد هؤلاء فهو متروك لكل عصر ولكل بلد[1].

فلا توجد هنا مسألة متفق عليها إلاّ مسألة أصل الشورى.

ما هي طريقة انتخاب الحاكم الاعلى أو الامام؟

وعلى ضوء عدم تحديد الأسلوب بنص مباشر فقد جعلت أساليب التعيين التي اتبعها بعض الصحابة دليلاً، وقد اختلفت هذه الاساليب:

١ ــ **فمنها**: اجتماع مجموعة من الكبار أو (أهل الحل والعقد) واختيار الحاكم.

٢ ــ **ومنها**: (أن يوصي الخليفة الى من بعده، ومعنى ذلك أنه لا يريد أن يكون أمر المسلمين من بعده فوضى)[2] وهي تشبه أسلوب ولاية العهد.

٣ ــ **واختلف في الاحتياج إلى رضا أهل الحل والعقد**، وأنكر ذلك جماعة ــ كالماوردي في الأحكام السلطانية ـ فقالوا: إن البيعة تعد منعقدة دون حاجة إلى موافقة أهل الحل والعقد، لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة. في حين اشترط بعض علماء البصرة موافقتهم، وأيَّدهم بعض علماء مصر ـ كما يقول الدكتور متولي ـ ولكنه يعلق بالتالي على هذه الأساليب بأنها لا تشكل أموراً يلزم اتباعها، لأنه لم يعرض لها القرآن ولا السنَّة الصحيحة فلا تعد أساليب ذات قداسة وقواعد جامدة كما في قواعد (العقوبات والعبادات)[3].

٤ ــ **ومنها بالقهر والغلبة**: حيث يرى الإمام أحمد بن حنبل أنها تثبت بها، ولا تشترط موافقة أهل الحل والعقد.

يقول أبو يعلى الفرّا في (الاحكام السلطانية) ص٧: يروى عن الامام أحمد قوله:

---

(١) نظام الإسلام: الحكم والدولة: ص ٢٥٤.

(٢) ابو زهرة في المجتمع الإنساني: ص١٥٨.

(٣) وهو يرى بصراحة ان هذين الجانبين هما اللذان يمكن أن تعطى فيهما قواعد ثابتة وهو أمر غريب.

(ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامه براً كان أو فاجراً) ويذكر الامام أحمد عن الصحابي ابن عمر قوله: (نحن مع من غلب)..

وقد خالفه البعض من علماء السنّة الكبار.

وأخيراً فإنّ من الواضح أن هذه النظرية لم تستقر على رأي معين في هذا المجال ويدعو رجالها إلى دراسة أخرى لوضع أسس تضمن حسن الاختيار ومشاركة أهل الرأي من الأمة، ورضا الشعب. وتحول دون استبداد أحد بهذا الاختيار. وهكذا لا نكتفي بالعموميات الواردة في مثل كتب الماوردي وأبي يعلى وابن تيمية وغيرهم من السابقين، ولا حذو نظام أجنبي فصّل لغيرنا أي الديمقراطية)(١).

ما هي شروط الحاكم الاعلى:

وهم يختلفون أيضاً في صياغتها.

فمن الشروط التي تذكر هنا:

١ ـ العدالة والسلوك المستقيم.

٢ ـ العلم والثقافة. قال ابو يعلى: (إن الإمام يجب أن يكون من أفضلهم في العلم والدين).

٣ ـ الخبرة السياسية والادارية.

٤ ـ بعض الصفات النفسية كالشجاعة والنجدة والحالة الجسمية كسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

٥ ـ الإسلام وهو مفروض.

٦ ـ الذكورة.

٧ ـ واشترط بعضهم القرشية بدليل الحديث القائل (الأئمة من قريش) ثم تحيَّر المتأخرون في معنى هذا الاشتراط.

ما هي أدلة الشورى؟

استدلّ عليها بما يلي:

---

(١) الحكم والدولة: ٧٨.

١ ـــ الآيات الشريفة: وأهم ما يستدل به منها ما يلي:

الأولى: (**والذين استجابوا لـربهم وأقـاموا الصـلاة وأمـرهم شـورى بينـهم وممـا رزقناهم ينفقون**)(١).

الثانية: (**فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكّلين**)(٢).

الثالثة: (**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينـهون عـن المنكـر**)(٣) فالعدل معروف والظلم منكر والآية تدعو إلى إنشاء جماعة تتولى أمرهما.

٢ ـــ والاحاديث الشريفة: وهي كثيرة مثل ما يلي:

أ ـ (ما ندم من استشار، وما خاب من استخار).

ب ـ (المستشار مؤتمن، فإذا استشير فليشر بما هو صانع لنفسه).

ج ـ (إذا كان امراؤكم خياركم، واغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم، فظهر الارض خير لكم من بطنها. وإذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خيرٌ لكم من ظهرها).

د ـ لما نزلت (**وشاورهم في الأمر**) قال رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم): (أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيّاً).

وأمثال هذه الأحاديث.

٣ ـــ سلوك النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة:

فقد ذكرت روايات تتحدث عن مشورته لأصحابه كالرواية التالية:

روى ابو هريرة: ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله.

كما ذكرت موارد لسلوك الصحابة في الانتخاب ومشورة الخلفاء الأولين.

٤ ـــ وراحوا يذكرون هنا ما قاله بعض الحكماء والشعراء. الأمر الذي لا نرى داعياً لذكره لأنه لا قيمة له في حساب الشرع.

---

(١) الشورى: ٣٨.

(٢) آل عمران: ١٧٩.

(٣) آل عمران: ١٠٤.

ومن الواضح ان هذه النصوص لم تكن لتشكل صياغة، بل وحتى مبدأً عاماً لنظام الحكم في الإسلام ـ كما سيأتي الحديث عنها مفصلاً إن شاء الله ـ كما أن بعض العلماء المتأخرين ناقشوا الاستدلال ببعض آيات الشورى فيقول الشيخ محمد عبده ـ مثلاً ـ كما ينقله عنه في تفسير المنار بعد استدلاله على الشورى بالآية التالية السابقة:

«والمعروف ان الحكومة الإسلامية مبنية على اصل الشورى، وهذا صحيح، والآية (أي آية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) اول دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: (**وأمرهم شورى بينهم**) لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر ما يدل عليه أن هذا الشيء ممدوح في نفسه ومحمود عند الله تعالى واقوى من دلالة قوله (**وشاورهم في الامر**) فإنَّ أمر الرئيس بالمشاورة يقتضي وجوبها عليه، ولكن اذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون إذا هو تركه. وأما هذه الآية فانها تفرض أن يكون في الناس جماعة متّحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم)[1].

فالشيخ عبده يشكك في أهم أدلة الشورى، وهو قوله تعالى: (**وأمرهم شورى بينهم**) باعتبار أنه وصف لطائفة خاصة، وأكثر ما يدل عليه أنه ممدوح في نفسه، وكأنه يريد أن يقول إنه لا يستطيع أن يشكل أساساً لنظام حكم إسلامي وولاية عامة لازمة الطاعة، كما يقول إن قوله (**وشاورهم**) لو كان دالاً على الوجوب وجوب المشورة على الرئيس فإنه لا ضامن يضمن امتثال الرئيس لهذا الامر، وماذا يكون إذا هو تركه؟ فكأنه لا يمكن الاكتفاء بهذا في البين.

ثم يعتمد بالتالي على الآية القرآنية الداعية إلى تشكيل الأمة الآمرة الناهية كأساس للشورى وحجة.

وعلى أي حال، فهذا مجمل الأدلة في البين، وسنركّز بعد على هذا الجانب لأنه هو الجسر الذي يمنح الشورى ونظامها، الشرعية والقدرة على تشكيل الحكم الإسلامي المقبول بكل ما له من صلاحيات لازمة.

---

(١) تفسير المنار: ٤: ٤٥.

هذا وهناك روايات عن أهل البيت(عليهم السلام) وردت في هذا المعنى من مثل ما يلي:

١ ـ ما جاء في وسائل الشيعة (ج٨ ص٤٢٤) عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: (فيما اوصى به رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) علياً قال: لا مظاهرة اوثق من المشاورة ولا عقل كالتدبير).

٢ ـ وروى البرقي عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: (لن يهلك امرؤٌ عن مشورة)[1].

٣ ـ عن معمر بن خلاد قال: هلك مولى لأبي الحسن الرضا(عليه السلام)يقال له سعد: فقال له: (اشر عليّ برجل له فضل وأمنه) فقلت: أنا أشير عليك؟ فقال شبه المغضب: (ان رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) كان يستشير اصحابه، ثم يعزم على ما يريد)[2].

٤ ـ روى الشيخ الصدوق عن أمير المؤمنين(عليه السلام)في وصيته لمحمد بن الحنفية قال: (أضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض، ثم اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الارتياب) إلى ان قال: (قد خاطر بنفسه من استغنى برأيه، ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ)[3].

٥ ـ عن علة من اصحابنا عن علي بن أسباط، عن الحسن بن جهم قال: كنا عند أبي الحسن الرضا(عليه السلام) فذكر أباه فقال: (كان عقله لا توازن به العقول، وربما شاور الأسود من سودانه...)[4].

٦ ـ عن علي بن أحمد بن موسى، عن محمد بن هارون عن عبدالله بن موسى، عن عبد العظيم الحسني، عن علي بن محمد الهادي، عن آبائه(عليهم السلام)، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): (خاطر نفسه من استغنى برأيه)[5].

---

(١) الوسائل: ٨: ٤٢٨.
(٢) المصدر نفسه: ص ٤٢٨.
(٣) المصدر نفسه: ص ٤٢٩.
(٤) المصدر نفسه: ص ٤٢٨.
(٥) المصدر نفسه: ص ٤٢٥.

هل يجب على الامام التشاور؟

يرى البعض أنه يجب في الأمور ذات الطابع العام والأهمية الخطيرة كسنِّ القوانين، وإعلان الحرب، وإقامة المشاريع العامة. أمّا الأمور الخاصة أو التي يرى الامام أن من مصلحة الأمة البت بها بما يراه بسرعة، فيندب له عرضها على الشورى اذ لا ينبغي ان يثق برأيه ويترك المشاورة.[1]

وربما استدل للزوم المشورة بجعل القرآن الشورى الى جانب ركنين مهمين من أركان الإسلام وهما الصلاة والزكاة، كما في الآية الكريمة **(والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون)**[2] وذلك بالطلب إلى الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) أن يشاور في أمره حيث يقول القرطبي في تفسيره (كانت سادات العرب اذا لم يشاوروا في الامر شق عليهم، فامر الله تعالى نبيه أن يشاورهم في الامر، فان ذلك أعطف لهم، وأذهب لأضغانهم، وأطيب لنفوسهم)[3].

وكذلك بسيرة الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)في الاستشارة وكذا اصحابه في حين يرى بعض العلماء ـ على ما ينقل الدكتور متولي ـ أنها مندوبة، وأنَّ أمر الرسول بمشاورة أصحابه إنما كان تطييباً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه.

هل الشورى ملزمة؟

ويعتبر هذا السؤال من أهم الاسئلة التي تطرح في البين ـ كما قدمنا ويأتي الحديث عنه ـ إذ بهذا السؤال نستطيع أن نخطو الخطوة الأولى على طريق الحكم الإسلامي والولاية العامة من خلال نظام الشورى.

فهل يمكن للشورى أن تلزم المشاورين بنتيجتها؟ وبالتالي هل على الأمة كلّها أن تتبع نتيجة الشورى، وبالتالي يمتلك الحاكم المعيَّن بالشورى حق الطاعة، والحاكم المشاور عليه مباشرة لزوم التنفيذ والتطبيق.

وهذا السؤال كما هو واضح يشمل مرحلة انتخاب الحاكم الأعلى كما يشمل مرحلة ما بعد الانتخاب حيث ينطرح في المجالات التي تجب عليه فيها المشورة ليقال: هل

---

(١) الدوري: الشورى، الخلاصة.

(٢) الشورى: ٣٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ج٤، ص ٢٤٩.

عليه ان يلتزم بنتيجة الشورى؟

والذي دعانا لجعل المرحلتين ضمن سؤال واحد هو وحدة الدليل فيهما، واحتياجنا المتساوي إلى استفادة الالزام منه أو عدمها.

والواقع ان التركيز على الجل الثاني وإهمال الجل الأول هو تغافل عن أصل المشكلة، وتركيز على فرعها وهو ما لا ينبغي.

وعلى أي حل فقد رأى الدكتور محمد يوسف موسى عدم الإلزام في الجل الثاني[1]، اما الدكتور متولي فقد عالج المسألة في نفس الجل متسائلاً عن وجوب عمل الحاكم الأعلى (الإمام أو الخليفة) برأي اهل الشورى ام لا.

وعند الإجابة على هذا السؤال يستعرض أدلة الشورى فيرى أنها لا تدل على الإلزام وذلك أننا (لا نجد في القرآن أو السنة نصاً يحتِّم على الحاكم الأخذ بالرأي الذي يشير به أهل الشورى، فالآية الكريمة التي يأمر فيها الله رسوله بالالتجاء إلى الشورى آية: (**وشاورهم في الأمر**).. يعقبها قوله تعالى: (**فإذا عزمت فتوكّل على الله**) ومن هذه الآية يتبين أن على الرسول أن يمضي ـ بعد المشورة ـ في تنفيذ الرأي الذي (عزم) عليه لا ذلك الذي أشير عليه به. وبتعبير آخر إنَّ الرسولَ غير ملزم باتباع رأي أهل الشورى إذا لم يقتنع به. ويبدو أن هذا هو الرأي الذي يأخذ به المفسرون لهذه الآية).

ثم يذكر ما روي من أن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أخبر الشيخين (أبا بكر وعمر) أنه يأخذ برأيهما ولا يخالفهما أي حتى ولو خالفتهما في الرأي اغلبية الصحابة.

ويتعرض بالتالي الى مخالفة أبي بكر للإجماع الإسلامي في مسألة قتال مانعي الزكاة من المسلمين، ومسألة إنفاذ بعث أسامة بن زيد.

وقد رد على القائلين بالإلزام في هذا العصر، ووصفهم بأنهم لم يقدموا أسانيد مقبولة لرأيهم، ولم يعنوا بمناقشة المفسرين.

ما هي موضوعات الشورى؟

وقد وقع الاختلاف الكبير هنا أيضاً في الساحة التي يجب فيها التشاور، وقال كل برأيه في تفسير (**وأمرهم شورى بينهم**) أو (**وشاورهم في الأمر**).

فقال الزمخشري في كشافه إنه (أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي).

---

(١) نظام الحكم في الإسلام: ١١٨.

وقال البعض الآخر إنه(صلى الله عليه وآله وسلم) امر باستشارة اصحابه حينما يرى في الاستشارة مظهراً من مظاهر الإكرام، ووسيلة من وسائل اجتذاب الولاء، ورأى محمد ابو زهرة في كتاب (المذاهب الإسلامية) (ان الشورى جعلت أصلاً عاماً لكل شؤون المسلمين التي لم يرد فيها نص، وأنها أساس اختيار الحاكم) في حين رأى الدكتور يوسف موسى في (نظام الحكم في الإسلام) أن الرسول كان يستشير أصحابه في (الامور المهمة) ويرى الدكتور متولي أن الشورى لا يمكن أن يشمل نطاقها كل الشؤون مما لم يرد فيه نص، فهناك ـ كما قدمنا ـ بعض الشؤون تخرج بطبيعتها عن اختصاص الهيئات النيابية (أو أهل الشورى)، ومن الأمور الثابتة أن هناك بعض الأمور لم ينزل فيها وحي، ولم يَردْ بصددِها نصٌّ لم يكن الرسول يستشير فيها رغم أهميتها... إن مواضع الشورى في الإسلام لم تكن محدَّدةً تحديداً بيِّناً معيَّناً وعدم التحديد في هذا المقام هو مما يتفق مع طبيعة شريعة لها صبغة الخلود والعموم[1].

من هو صاحب السلطة العليا في الدولة الإمام أم الأمة؟

الدكتور الدوري يرى أن (الأمة صاحبة السلطة العليا في البلاد؟ وهي التي تحاسب الامام، وتراقب قراراته، وعليها أن تنتخب من يمثلها كمجلس يستشيره الإمام في عامة الأمور).

ويرى (شلتوت): أن من حق الأمة أن تختار حكّامها، تعيّنهم وتعزلهم، وتراقبهم في كل تصرفاتهم الشخصية والعامة، فالحاكم يجب أن يكون حميد السيرة، فإن ساءت فللأمة عزله. ويتفق الفقهاء على أن خليفة المسلمين هو مجرد وكيل عن الأمة يخضع لسلطان موكله في جميع أموره، وهو مثل أيِّ وكيل عن الأمة في البيع والشراء يخضع لما يخضع له الوكيل الشخصي، كما يجمعون على ان موظفي الدَّولة الذين يعينهم الخليفة أو يعزلهم لا يعملون بولايته ولا ينعزلون بعزله باعتبارهم الشخصي، وانما بولاية الأمة وعزل الأمة التي وكلته في التولية والعزل. ولهذا إذا عُزل الخليفة لا ينعزل ولاته وقضاته لأنهم يعملون باسم الأمة وفي حق الأمة، لا باسم الخليفة ولا في خالص حق الخليفة)[2] ولعمري كيف نثبت الإجماع ومتى طبقت هذه الاحكام؟

---

(١) مبادئ نظام الحكم: ص ٢٥٣.

(٢) من توجيهات الإسلام: ص ٥٦٣.

متى يعزل الخليفة وهل يجب التسليم للفاسق؟

يقول ابن تيمية:

«المشهور في مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم، كما دلّت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)». ويبدأ بتعليل هذا المشهور بقوله: (لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة. فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى، ولا نكاد نعرف طائفة خرجت على ذي السلطان إلاّ كان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته)، وراح يذكر بعض الروايات عنه(صلى الله عليه وآله وسلم)ومنها قوله (ص): (من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصيته ولا ينزعن يداً عن طاعة)[1].

وقد نسب لأحمد بن حنبل قوله (ومن غلبهم ـ أي المسلمين ـ صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه برّاً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين)[2].

إلاّ أن إمام الحرمين يقول: (إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه وغشه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب)[3].

نقاط حول هذا النظام

كان هذا عرضاً لأساس نظام الشورى وبعض مبادئه وأدلته كما تصورها القائلون بهذه النظرية من المسلمين...

ولنتعرض فيما يلي إلى بعض أهم النقاط التي يجب أن تلاحظ في البين:

النقطة الاولى: معنى الشورى والالزام بالنتيجة

إذا رجعنا إلى الكتب اللغوية[4] لم نر لفظ الشورى والتشاور ـ في نفسه ـ يحوي أيَّ

(١) منهاج السنة ٢: ص ٧٨.
(٢) الخلافة والإمامة: ص ٢٩٩.
(٣) شرح المقاصد: ج٢ ص ٢٧٣.
(٤) مثلاً؛ لسان العرب: ٤، ٤٣٧.

نوع من أنواع الإلزام وإنما تعني من جملة ما تعني (عرض الشيء واستعراض الحسن والقبح في الشيء) فهي من خلال المعاني التي ذكرها اللغويون لها لا تحوي أيَّ نوع من أنواع الإلزام أو الإلتزام وإنما هي:

«عملية تبادل الأنظار للوقوع على الحقيقة واستعراض الآراء للحصول على جني (فكري معين)».

ووفقاً لهذا نعرف أن أيَّ حديث عن الشورى لا يستهدف إلزام المستشير برأي الأكثرية مثلاً، أو حتى بالرأي المجمع عليه من قبل المستشارين ما لم يقتنع المستشير بهذا الرأي، وتنكشف له جوانب حسنه. أمَّا إذا استعرض الآراء وقلَّبها فلم يجد فيها رأياً يفضل رأيه فليس ملزماً ـ بحسب المعنى اللغوي للشورى ـ أن يعمل برأي أكثرية من استشارهم أو كلهم حتى ولو كان قد أُمِرَ بعملية التشاور أمراً وجوبياً، وهو ما لم يقع كما سنرى.

فهناك إذن فرق عرفي لغوي كبير بين الأمر بالتشاور، والأمر بالالتزام بنتيجة الشورى؛ من اتباع الأكثرية أو الإجماع، وقد رأينا الخليفة الاول ـ وهو من بدأ به نظام الشورى ـ كما يصرح الدكتور الرافعي ـ يخالف إجماع الأصحاب في قضيتي الردَّة، وبعث أسامة.

وعليه فلسنا نستطيع أن نستفيد من كل النصوص الإسلامية أيَّ الزام للشورى بأيِّ نحو متصوَّر.

ومع هذا لا يمكن أن يدَّعى أنَّها أي الشورى (بمعنى الاجماع أو رأي الأكثرية) تنتج إلزاماً وسلطة يمكن أن تقوم على أساسها الحكومة الإسلامية بتحديد الوظائف العامَّة والخاصَّة، ومنع الحريات الاقتصادية الى الحد المعيَّن، والإلزام بكثير من الأمور والتصرف في أموال القاصرين، وبعبارة مختصرة إدارة الشؤون الاجتماعية العامة في المجتمع الإسلامي) وهي أوسع مساحة من أيِّ شؤون عامة متصورة في مجتمعات أخرى.

ولتوضيح هذه النقطة نقول:

ان الشورى يراد بها ـ كما تقدم ـ مجرد اللجوء إلى الآخرين واستكناه خبراتهم وتمحيص آرائهم والاستعانة بوجوه القوة فيها لئلا يندم المرء المقدِم على أمر على عدم المشورة التي كانت ستكشف له الكثير من الزوايا التي لم يلتفت إليها.

هذا صحيح إلاَّ أنه لا ينفعنا في مجال استفادة ولاية عامة يمكن من خلالها إلزام الأمة

بطاعة ولي الأمر، ويمكن لولي الأمر معها ـ إذا وجد المصلحة ـ أن يلـزم الأمـة بالمباح والمستحب بل والمكروه، وأن يحكم بحكم يبيح فيه أمراً شرعياً إنتهى إلى حرمته ووجوبه بالاجتهاد، ولم يقطع بأنه حرام أو واجب واقعاً.

إن هذا الإلزام المطلوب لا يمكن مطلقاً أن يُستفاد من الأدلة المذكورة.

وبعد هــذا

نعرف أن عدم ظهور الشورى في أيِّ إلزام يجعل قوله تعالى: **(فإذا عزمتَ فتوكّلْ على الله)** ظاهراً في أمر النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) بأن يشاور أصحابه فإذا قـرر الـرأي الذي اقتنع وعـزم عليـه توكـل علـى الله في تنفيـذه سـواء وافـق رأي المشـاورين، ام لم يوافقهم. وهذا ما استفاده المفسرون الكثيرون من الآية.

فتكون هذه الآية ظاهرة في عدم الإلزام بالشورى، كما سنعرف.

النقطة الثانية: النُّصوص أخلاقية غير حدِّية

الملاحظ في نصوص الشورى أنها نصوص أخلاقية محضة في مقام مدح صفة الإقدام على التشاور ـ ليس إلاّ ـ دون أن يصدر أيُّ حكم عام يلزم بالشورى في كل مـورد مـن جهة، وبالالتزام برأي المستشارين أو اكثريتهم من جهة أخرى.

فخير الأدلّة هو قوله تعـالى: **(وأمرهم شورى بينهم)** ـ كمـا سـيأتي ـ في سـياق مـدح المؤمنين وبيان صفاتهم الحسنة إذ يقول تعالى:

(فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهـم يتوكلون * والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هـم يغفـرون * والـذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون * والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون * وجزاء سيئة سيِّئةٌ مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنـه لا يحـب الظالمين * ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل)[1].

وهكذا الآية القرآنية الأخرى التي يقول فيها تعالى:

(فبما رحمة من الله لِنتَ لهم ولو كنت فظّاً غليظ القلب لا نفضّوا من حولك فاعف عنهم

---

(١) الشورى: ٣٦ ـ ٤١.

واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله إنّ الله يحبّ المتوكلين)[١].

ولا نعرف من هذا إلاّ أنّ الأصل في الأمور المذكورة المدح والحسن لا الإلزام بها مطلقاً، وإلاّ للزم أن نقول إنّ العفو والانتصار والإنفاق هي من الأمور الحسنة مطلقاً. وهو خلاف الواقع، إذ قد لا يحسن أحدها في بعض الموارد. فالمقصود إذن بيان صفات ممدوحة في الأصل ويختلف حالها من حيث الوجوب والاستحباب بل والحرمة أحياناً ـ باختلاف الموارد ـ وسياق الآية هو الذي يوضح ذلك.

وهذا ما نجده بوضوح في مختلف الروايات ـ على اختلافها ـ وذلك كما في رواية (إذا كان أمراؤكم خياركم...) و(وما ندم من استشار).

ومن هنا فنحن نعجب أشد العجب من الاستدلال على أهم نظام إلزامي بمثل هذه الآيات والروايات الشريفة التي لا تتعرض ولا تنظر إلى الجانب الالزامي مطلقاً.

النقطة الثالثة: شمول النصوص للقضايا الشخصية يمنع من ظهورها في الالزام

لو تتبعنا هذه النصوص لرأيناها شاملة لمسألة التشاور في القضايا الشخصية البحتة. بل إن بعضها آت في مورد شخصي كشراء خادم ـ مثلاً ـ وإذا كان الأمر كذلك. وكنا نعلم بوضوح أن التشاور في الأمور الشخصية ليس أمراً لازماً، وعلى كل حال فإن هذا بنفسه يجعل العرف لا يفهم من هذه النصوص العامة الإلزام.

نعم ربما لا تأتي هذه الملاحظة في الآيتين الشريفتين الظاهرتين في أن المراد هو الأمر العام لهم دون أمورهم الشخصية، وإن أمكن أن يُدَّعى فيهما أيضاً الشمول للقضايا الشخصية أو التي نعلم بعدم وجوب الشورى فيها وان لم تكن شخصية.

النقطة الرابعة: الإجمال والميوعة في النظام المدَّعى بدل المرونة

ويشكل هذا إشكالاً عاماً على كل الأدلة المطروحة في البين.

وملخصه: إن هذا النظام يتناول جانباً حياتياً مهماً جداً بل يكاد يشكل عمدة الجوانب الإجتماعية. فلو كان الإسلام قد جاء بنظام الشورى على أساس أنه الإطار العام للنظام السياسي في المجتمع الإسلامي على مر العصور فإن من الطبيعي أن نتوقع

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

من الإسلام أن يبيِّن أسس هذا النظام وقواعده، أي أن يعطيه للأمة نظاماً كاملاً نظراً لخطورته ودوره الكبير الأهمية في الحياة الاجتماعية.

ومع فرض أن هذا النظام سوف يكون نظاماً خالداً فإنَّ من الطبيعي له أن لا يحدِّد الجزئيات التي تختلف باختلاف الموارد وتبعاً للتعقد الاجتماعي، والطبيعة العامة، والمناخ السياسي، وامثال ذلك. لكنه يجب أن لا يغفل عن إعطاء المبادئ العامة المحددة التي تعالج الجوانب المشتركة بين مختلف تطبيقات النظام، حيث تتمثل المرونة بعد ذلك في القابلية التي تملكها القاعدة للانطباق على حالات جزئية مختلفة، مثلها في ذلك مثل قاعدة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) مثلاً التي تنطبق على حالات مختلفة تكتسب بمجموعها عنوان الضرر.

فهناك جانبان في النظام الخالد الذي يعالج جوانب اجتماعية يعتورها التحول:

الجانب الأول: الجانب الثابت وهو القواعد الثابتة التي تعالج العناصر الثابتة المشتركة بين مختلف الحالات، وعن طرق احتواء النظام على هذه المبادئ والقواعد الثابتة يمكن أن يُدعى نظاماً. وإلاّ فلا يمكننا أن نتصور التطور في النظام نفسه لأنه يتناقض مع كونه نظاماً.

الجانب الثاني: جانب المرونة التي يمتلكها هذا النظام عن طريق إمكان تطبيق قواعده الثابتة على حالات متغيرة وعن طريق مناطق الفراغ التي يتركها بعد أن يعيِّن من يملؤها تبعاً للمصالح.

وعليه

فماذا يريد أن يقول القائلون بنظام الشورى القائم لوحده؟ هل يدّعون وجود قواعد ومبادئ عامة يعتمد عليها في البين بحيث لا نواجه معها أي مشكل يذكر؟ وهذا امر باطل قطعاً فلم يتعرض القرآن والاحاديث لأي مبدأ عام لهذا النظام فضلاً عن أن يعيِّنا مبادئ النظام كلها.

ومن هنا يكون هذا النظام أعجز ما يكون عن الإجابة على مختلف الأسئلة التي طرحنا بعضها من قبل ورأينا الاختلاف فيها، وقد عمل كلٌّ حسب ما يستحسنه في الأمر، كما رأينا البعض يعتبرون كل جواب عليها أمراً وقتياً لا مبدأ إسلامياً.

ومن هذه الأسئلة التي تطرح دون أن نجد لها جواباً من الإسلام ـ لو كان قد قرر هذا النظام ـ ما يلي:

ما هو الموقف لو اختلفت فرقتان من الأمة تتمتع إحداهما بالكثرة الكيفية والأخرى بالكثرة الكمية؟

من هم المشاورون (الناخبون)؟ وما هي شروطهم؟

ما حكم من تخلّف عن الشورى؟

ما حكم المستضعفين من النساء والكسبة الذين لا خبرة لهم في كشف الواقع؟ وهل يعتبر لهم رأي مسموع؟

لمن السلطة الحقيقة؟ هل هي للإمام أم للأمة؟

هل هناك نظام لولاية العهد؟

هل تثبت الإمامة بالقهر والغلبة؟

هل الشورى واجبة على الحكام؟ وهل هي ملزمة؟

ما هي موضوعات الشورى؟

هل يمكن تعدد الرؤساء؟

وهكذا الى عشرات الأسئلة التي يحتمل فيها أجوبة عديدة في وقت واحد. فماذا تصنع الأمة مع مثل هذا النظام المائع في حدوده إن كانت له حدود؟

وهل هذه هي المرونة التي ادعاها عموم من تعرض لهذا الموضوع وكان منتبهاً ـ إجمالاً ـ إلى هذا الاشكال؟

ومن هنا بالضبط لجأ أمثال علي عبد الرازق وخالد محمد خالد إلى حل المشكلة بادّعاء عدم وجود تخطيط إسلامي للحكم مطلقاً، وأنه ترك للناس أن يعنوا بأمور دنياهم، وتفرغ لتنظيم العلائق بين الفرد وخالقه مع إعطاء بعض التعليمات الاجتماعية والأخلاقية، وذلك انهم لم يجدوا أمامهم إلاّ إدّعاء نظام الشورى من جهة، ومن جهة اخرى لم يروه إلاّ تعليماً مبهماً غامضاً مردّداً بين صور عديدة مما يجعل من المستحيل أن يُجعل نظاماً للحياة.

ونحن إذ لم نقبل النتيجة التي قال بها عبد الرازق ومن شاكله لا نرانا مضطرين للالتزام بنظام الشورى كحلٍّ إسلامي لوحده، الأمر الذي يدعونا الى البحث عن نظام الإسلام السياسي، بعد أن آمنّا تماماً بأنه لابدَّ وأن يكون قد وضعه وأعطاه للناس بلاريب. وهذا ما يعيِّن ما قلناه من نظام ولاية الفقيه وعمل الشورى في إطاره كما سيأتي.

اما لو ادُّعي أنه ليست هناك عناصر مشتركة بين الحالات المختلفة للشورى ولـذا لم توضع بأزائها قواعد مشتركة؛ فهذا معناه لزوم الاستغناء عن هذا النظـام، واللجـوء الى نظام التعيين أي تعيين أشخاص بالخصـوص، أو أيٍّ نظـام آخـر متصـور فإنـه سـيكون أفضل من هذا الفراغ المسمّى بنظام الشورى.

وكذا لا معنى أيضاً لحل مشاكل الشورى بالشورى إذ أنه يعني حلٌّ مشـاكل الفـراغ بالفراغ لأنَّ نفس المشاكل ستطرح بالنسبة للشورى الثانية.

وعليه فان هذا الإجمال الشديد يشكّل إشكالاً على كل الأدلة المطروحة، ولا يبقى في قباله إلاّ أن يُدَّعى أنَّ النبيّ(صلى الله عليه وآله وسلم)شاء أن يخطط للأمة هـذا النظـام ولكن فلجأته المنيّة فلم يكن يمتلك الوقت الكافي للتدخل الايجابي بهذا النحو.

وهذا ادّعاءٌ باطل حتماً بملاحظة امور كثيرة منها:

أ ـ أن الرسول كان مسدَّداً من قبـل الله تعـالى وهـو أعلـم بـالأمور، ولا معنـى لأن نتصور أن السَّماء قدَّمت شريعةً ناقصةً للبشرية بعد أن فاجأت المنيّةُ رسولها الأمين.

ب ـ أنه(صلى الله عليه وآله وسلم)أخبر بأنه سيرحل بعـد العـام الـذي حـجَّ فيـه، وأسمى ذلك الحج بحجة الوداع. فكانت له الفرصة الكافية لبيان مبادئ النظـام لـو كـان يقصده. وغير ذلك، كما سيتبين.

النقطة الخامسة: هل تكفينا الاستحسـانات الظنية؟

ربما قيل بأن الإسلام اكتفى بإعطاء الإطار العام وهو الشورى، وتـرك حتـى المبـادئ للاستحسانات الظنية الاجتهادية.

وبكلمة واحدة فإننا حتى لو غضضنا النظر عن المناقشات الأصولية العميقة لأمثال هذه الاستحسانات التي اعتمدت على الظن (**وإنّ الظن لا يغني من الحق شـيئاً**)[1] والـتي لا تمتلك مستنداً شرعياً واضحاً مما ترك المذاهب تختلف فيها غاية الاخـتلاف حتـى أننـا نجد الشافعي يقول في الاستحسان ـ وهو أحد هذه الابواب الظنية (من استحسن فقـد شرّع)[2] في حين يقول فيه مالك (الاستحسان تسعة أعشار العلم)[3].

---

(١) النجم: ٢٨.

(٢) فلسفة التشريع الإسلامي: ١٧٤.

(٣) المدخل الى الفقه الإسلامي: ٢٥٧.

نعم لو غضضنا النظر عن هذا فإن من غير المعقول أن تترك مبادئ أهم نظام حياتي لمثل هذه الاستحسانات والاجتهادات المختلفة وجعلها عرضة لمختلف المشارب، وأنَّى يمكن حل المشكلة إذا تضاربت الآراء في المبادئ الأساسية ومن الذي يحسم الموقف في النهاية... إن هذا يعني الفوضى بلاريب.

النقطة السادسة: إسناد القيادة إلى الأمة بعد النبي أمرٌ غير طبيعي

وهذه النقطة هي امتداد للنقطة الرابعة وإن اختلفت عنها بأن النقطة السابقة كانت تشكل على مجمل نظام الشورى وادلته وعلى مختلف الآراء. أمّا هذه النقطة[1] فهي تركز على خصوص الجيل الذي تركه النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)فترى أنه لم يرب على نظام شورى بهذا النحو... وذلك بغض النظر عما يمكن ان يدَّعَى ـ في إطار إمامي ـ من أن الإسلام وضع نظام الشورى لمرحلة ما بعد الأئمة المعصومين(عليهم السلام) حيث تصل الأمة إلى المستوى السامي الذي يمكنها فيه أن تحمل هم الرسالة وأمانة الحكم بعد تربية الأئمة وقيادتهم لها قيادة تامة.

فإذا ركزنا على الجيل الطليعي الأول الذي عاش مرحلة ما بعد وفاة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)مباشرة نجد أن (طبيعة الاشياء والوضع العام الثابت عن الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)، والدعوة والدعاة يدحض هذه الفريضة) فإنه:

أولاً: لو كان(صلى الله عليه وآله وسلم)قد وضع هذا النظام موضع التطبيق لهذه المرحلة، وأسند الولاية العامة له، لكان من الطبيعي أن يُوَعِّيَ الأمة على حدوده وتفاصيله ويعدها لتقبله بعد أن كانت في الجاهلية مجموعة من العشائر تعيش في الغالب على زعامات قبلية تتحكم فيها الثروة والقوة والوراثة إلى حدٍّ كبير، ونستطيع بسهولة أن ندرك عدم ممارسة النبي لهذا النمط من التوعية وإلاّ لانعكس ذلك على الأحاديث المأثورة عنه، أو في ذهنية الأمة، أو على الأقل في ذهنية الجيل الطليعي منها الذي يضم المهاجرين والانصار.

الأمر الذي لا نجد له أثراً محدداً يذكر.

فهذا أبو بكر يعهد إلى عمرويكتب (أمّا بعد فإني استعملت عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا وأطيعوا. ودخل عليه عبد الرحمن بن عوف فقال: كيف أصبحت يا

---

(١) نعتمد هنا على ما جاء في كتاب بحث حول الولاية للشهيد الصدر: ص ٢٢ ـ ٣٧.

خليفة رسول الله؟ فقال: أصبحت موليّاً وقد زدتموني على ما بي، ورأيتموني استعملت رجلاً منكم، فكلكم قد أصبح ورماً أنفه، وكل قد أصبح يطلبها لنفسه)[1].

وهذا يكشف عن إلزام ونصب لا ترشيح وتنبيه ـ كما قيل ـ ويعبر عن طريقة لا تفكر بالشورى. وكذا تتجلى هذه العقلية التعيينية في أنَّ عمر فرض على المسلمين أن يقبلوا الخليفة الذي يتفق عليه الستة من بينهم. وقد قال هو حين طلب الناس منه الاستخلاف (لو أدركني أحد رجلين لجعلت هذا الأمر اليه لو ثقفت به سالم مولى أبي حذيفة وأبي عبيدة الجرّاح، ولو كان سالم حيّاً ما جعلتها شورى)[2].

وقال أبو بكر لعبد الرحمن بن عوف وهو يناجيه على فراش الموت.

(وددت أني كنت سألت رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)لمن هذا الأمر فلا ينازعه أحد)[3].

وقد رأينا أنَّ أبا بكر نفسه خالف الإجماع الإسلامي في مسألتين مهمتين هما: مسألة قتال من امتنعوا من إعطاء الزكاة للحكم القائم بعد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)وإنفاذ جيش أسامة.

و(إن الطريقة التي مارسها الخليفة الأول والخليفة الثاني للاستخلاف وعدم استنكار تلك الطريقة، والروح العامة التي سادت على الجناحين المتنافسين من الجيل الطليعي: المهاجرين والانصار يوم السقيفة، والاتجاه الواضح الذي بدا لدى المهاجرين نحو تقرير مبدأ انحصار السلطة بهم وعدم مشاركة الانصار في الحكم، والتأكيد على المبررات الوراثية التي تجعل من عشيرة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أولى العرب بميراثه، واستعداد كثير من الأنصار لتقبل فكرة أميرين أحدهما من الأنصار والآخر من المهاجرين، وإعلان أبي بكر الذي فاز بالخلافة في ذلك اليوم عن أسفه لعدم السؤال من النبي عن صاحب الأمر بعده...).

كل ذلك يوضح بدرجة لا تقبل الشك أن هذا الجيل الطليعي من الأمة الإسلامية ـ بما فيه القطاع الذي تسلّم الحكم بعد وفاة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)ـ لم يكن

(١) تاريخ اليعقوبي: ج٢، ص ١٣٦.
(٢) طبقات ابن سعد: ٢٤٨/٣.
(٣) تاريخ الطبري: ٥٣/٤.

يفكر بذهنية الشورى.

هذا أولاً:

وأما ثانياً: فالإسلام عملية تغيير كبرى، والأمة الإسلامية لم تعش في ظل هذه العملية إلاّ عقداً من الزمان لا يكفي عادة لارتفاع الجيل الأول (إلى درجة من الوعي والموضوعية، والتحرر من رواسب الماضي، والاستيعاب لمعطيات الدعوة الجديدة تؤهله للقيمومة على الرسالة، وتحمل مسؤوليات الدعوة ومواصلة عملية التغيير) بالشورى وبدون قائد معين مؤهل. وقد برهنت الأحداث على عدم الأهلية فلم يمض ربع قرن على الخلافة التي قام بها المهاجرون والأنصار حتى انهارت أمام أعداء الإسلام القدامى الذين تسلّلوا إلى المراكز القيادية بالتدريج، واستغلُّوا القيادة ثم صادروا القيادة وأجبروا الأمة على الطاعة (وتحوَّلت الزعامة إلى ملك موروث يستهتر بالكرامات، ويقتل الأبرياء، ويبعثر الأموال، ويعطل الحدود، ويجمد الأحكام، ويتلاعب بمقدرات الناس، وأصبح الفيء والسواد بستاناً لقريش، والخلافة كرة يتلاعب بها صبيان بني أمية).

وعليه:

فان واقع التجربة ونتائجها تؤكد أنه لم يكن طبيعياً ـ أبداً ـ إسناد قيادة التجربة الى الأمة بعد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)مباشرة، وأنه كان من اللازم تعيين الشخصية القيادية الواعية المربية، ولو إلى فترة من الزمن.

النقطة السابعة: مراجعة أدلة الشورى كل على حدة

ولدى مراجعة هذه الأدلة واحداً واحداً نجد أنها كلها لا تنهض بإثبات العمود الفقري لقيام الحكومة الإسلامية وهي (الولاية العامة).

أولاً: الآية الكريمة (وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله).

ويشكل على الاستدلال بها ـ بالاضافة إلى الاشكال العام ـ:

١ ـ بما جاء في النقطة الثانية من أن الآية نص أخلاقي غير حدّيّ لا يظهر منه أكثر من كون صفة المشورة ممدوحة شرعاً.

٢ ـ بأن الشورى لّما لم تستبطن أي معنى للإلزام فإنّ قوله تعالى: (**فإذا عزمت فتوكّل على الله**) يكون ظاهراً في أنه(صلى الله عليه وآله وسلم)لو اختار الرأي الصائب أو الرأي الأوفق بالاتّباع لمصلحة معيَّنة فيه؛ كمصلحة تطييب القلوب، أو تحميل

المسؤولية، أو لمصلحة واقعية اقتنع بها، فليمض في تنفيذ ما عزم عليه متوكلاً على الله تعالى. وهذا يعني عدم وجود عنصر الإلزام في الشورى باتباع الأكثرية، أو الإجماع.

٣ ـ كيف يمكن أن نتصور للشورى الولاية العامة حتى على النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثم هو (يتناقض مع ما هو متفق عليه... من أنَّ كُلاًّ من الرسول والخليفة من بعده يملك سلطة التشريع)[١].

واذا لم تكن الآية ملزمة في موردها وهو النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)فكيف تنتج الالزام في غير ذلك.

٤ ـ وجود احتمال لزوم المشورة في أمور الحرب ـ كما قال بذلك بعض المفسرين ـ وهذا يمنع من استفادة الولاية العامة.

آراء بعض المفسرين والمفكرين

يرى الشيخ محمد عبده (أن الآية ظاهرة في الوجوب) «أي وجوب المشورة على النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)» ولكنها لا يمكن أن تشكل أساساً لنظام الحكم وضماناً لعدم انحرافه فيقول: (ولكن اذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله فماذا يكون الأمر إذا هو تركه)[٢].

ولعله لا يستفيد من الآية الالزام بنتيجة الشورى وان استفاد الالزام بالشورى نفسها.

ويرى ابن كثير (أن الآية لا تدل على وجوب الشورى نفسها وإنما استحبابها[٣]، وأن أمر الرسول بمشاورة أصحابه إنما كان تطييباً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه)[٤].

ويرى القرطبي أن الآية لا تدل على الإلزام بنتيجة الشورى فيقول: في تفسير قوله تعالى: (**فاذا عزمت فتوكل على الله**) (قال قتادة: أمر الله نبيه(عليه السلام)إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله، لا على مشاورتهم، والعزم هو الأمر المروي المنقح

---

(١) مبادئ نظام الحكم: ٢٤٨.

(٢) تفسير المنار: ٤/٤٥.

(٣) ويلاحظ هنا انه لا معنى للاستحباب في وضع اساس الدولة فالمراد هو المدح.

(٤) تفسير ابن كثير: ١/٤٢٠.

وليس ركوب الرأي دون روية عزماً)[1].

ويقول الطبري ـ في تفسير الآية ـ : (إذا صحَّ عزمنا في تثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحز بك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به، وافق ذلك آراء اصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه)[2].

ويبدو من الدكتور متولي أنه لا يرى الإلزام المطلق بنتيجة الشورى، ويتهم القائلين بالإلزام بعدم تقديم أدلة مقبولة (كما أنهم لا يعنون بمناقشة تفسيرات كبار المفسرين للآية القرآنية التي نزلت بأمر الرسول بالشورى)[3].

واخيراً نجد الدكتور محمد يوسف موسى يقول: «إن الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) أُمِرَ بالاستشارة للمعاني التي عرفناها وإن كان مؤيداً بوحي الله وتسديده، ولكن كان له أيضاً ـ بلا ريب ـ أن يمضي فيما يعزم عليه من رأي وإن خالف رأي أصحابه، وربما كان ذلك أيضاً للامام الذي توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعاً فإنه هو المسؤول الأول عن الأمة وسياستها أمام الله والأمة والتاريخ»[4].

وهكذا نجد أنَّ الآية لا تمنح ولاية عامة مطلقة للشورى أو لمن قامت عليه الشورى فلا يمكن الاستناد إليها في هذا المجال.

ثانياً: قوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم)[5].

ويشكل على الاستدلال بها ـ بالاضافة الى الإشكال العام ـ بإشكالات متعددة أهمها:

ما جاء في النقطة الثانية من أنها أمر ممدوح، مما يعني أن الشورى هنا تعني اللجوء إلى الآخرين والاستفادة من آرائهم دون أن يكون فيها أيُّ إلزام.

يقول الشيخ محمد عبده في مقام الإشكال على دلالته على الإلزام:

(لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر ما يدل عليه أن الشيء ممدوح في

---

(١) القرطبي: ٢٥١/٤.

(٢) تفسير الطبري: ٢٤٦/٧.

(٣) مبادئ نظام الحكم: ٢٤٧.

(٤) نظام الحكم: ١١٨.

(٥) الشورى: ٣٨.

نفسه ومحمود عند الله تعالى)[١].

هذا ويمكن أن يُدَّعى أنَّ أمرهم هو تعبير آخر عن (أمورهم) وشؤونهم في حياتهم مما يجعل الآية تشمل حتى المشورة في الأمور الشخصية خصوصاً إذا لاحظنا أن الآية تتحدث عن صفات هي شخصية واجتماعية أيضاً لهؤلاء المؤمنين؛ كالتوكل، واجتناب كبائر الاثم، والغفران، والاستجابة للرب، وإقامة الصلاة، والإنفاق، وربما يؤيد هذا الادعاء بأن التعبير في الرواية الثالثة المذكورة جاء بـ (أموالكم) وهو يشمل القضايا الشخصية كما هو الظاهر. وإذا تم هذا؛ قلنا إن هذا الشمول يشكل قرينة عرفية على أن المراد هو مجرد الاستضاءة لا الإلزام بالنتائج مهما كانت. كما أن من البعيد جداً لهذه الآية أن تكون ناظرة لمنح الشورى والإجماع أو الأكثرية الولاية العامة التي تقوم على أساسها الدولة الإسلامية، خصوصاً إذا لاحظنا أنها آية مكية، وأنها نزلت في طائفة من المؤمنين تمدحهم على مشاورتهم لمعرفة الحق.

يقول في مجمع البيان:

«**وأمرهم شورى بينهم**) يقال صار هذا الشيء شورى بينهم؛ القوم اذا تشاوروا فيه، وهو فعل من المشاورة وهي المفاوضة في الكلام ليظهر الحق، أي لا يتفرّدون بأمر حتى يشاوروا غيرهم فيه، وقيل إن المعني بالآية الأنصار: كانوا إذا أرادوا أمراً قبل الإسلام وقبل قدوم النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)اجتمعوا وتشاوروا ثم عملوا عليه؛ فأثنى الله عليهم بذلك، وقيل هو تشاورهم حين سمعوا بظهور النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)وورود النقباء عليه حتى اجتمعوا في دار أبي أيوب على الإيمان به والنصرة له»[٢].

وهكذا نجد أن الآية لا تدل أيضاً على لزوم الشورى فضلاً عن دلالتها على أعطاء الولاية العامة.

ثالثاً: الآية الكريمة (**ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف...**)[٣].

وهي التي يعتمد على دلالتها الشيخ محمد عبده تمام الاعتماد إلاّ أننا لا ندري كيف

---

(١) تفسير المنار: ٤/٤٥.

(٢) مجمع البيان: ٩/٣٣.

(٣) البقرة: ١٠٤.

يمكن تصحيح الاستدلال بها على نظام الشورى وجعله أساساً للحكم الإسلامي.

فإذا كانت الآية تطلب من المسلمين أن يشكّلوا أمة مهمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهذا يعني أنهما يحتاجان إلى جماعة تُعنى بشؤونهما، ولكن كيف يتم ذلك؟ ومن الذي يعين هذه الجماعة؟ وهل هي التي تقوم بكل وظائف الحكم الإسلامي بما فيها ملء منطقة الفراغ؟ كل هذه أمور تسكت عنها الآية الشريفة.

رابعاً ـ أمّا الروايات فمن الواضح جداً أنها تمدح الشورى، وتجعل المستشار أميناً. وإذا نهت عن مخالفة الشورى فلا يعني ذلك مخالفة ما تبين له بعد الشورى من الواقع. ثم إن هذه الروايات لما كانت شاملة للأمور الشخصية التي نعلم بعدم وجوب الشورى فيها، يفهم العرف منها ـ أي من الروايات ـ مجرد الاستضاءة ومدح الشورى لا أكثر.

على أنها مناقشة من حيث إسنادها وإن أمكن القول بأنها متواترة معنىً أي أننا نعلم بأن الشورى أمرٌ جيد بلا ريب، يرضاه الإسلام ويحث عليه، لكن ليس معنى هذا أن تكون الشورى منتجة للولاية العامة التي هي أساس الحكم الإسلامي.

خامساً ـ الاستدلال بالسيرة النبوية

اما الاستدلال بالسيرة النبوية فهو أيضاً غير تام. فلم يكن النبي قد عيَّن حاكماً بالشورى مثلاً، أو ترك لمنطقة تعيين حاكمها بالشورى.

نعم ربما يشاور النبي أصحابه في أمور معينه تطييباً لقلوبهم كما يقول القرطبي أو على الأقل نحتمل فيه ذلك مما يشكّل إجمالاً على إجمال في فعل النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، إذ الفعل بنفسه مجمل الدلالة، ولا يدل على ما يراد من إثبات الولاية العامة للشورى.

وأما عمل الأصحاب فإنه:

أولاً: لم يتحقق لهم هذا العمل بوضوح، بل قد رأينا أنهم لم يكونوا يفكرون في كثير من تصرفاتهم بعقلية الشورى.

وثانياً: نقول إنه لم تثبت ولا يمكن ان تثبت حجية لعملهم أو قولهم بما هو قولهم إلاّ أن يكشف قطعاً عن موقف المعصوم.

ولا معنى للاستدلال على ذلك بما ورد في القرآن الكريم والسنة من مدحهم فان ذلك لا يثبت الحجية لقول وعمل منهم، وكذا لا معنى لأمر المسلمين باتّباع سيرة كلّ صحابي لما هناك من الاختلافات الكثيرة بين السير، وهل يمكن التعبيد بالمتناقضين؟!

(وحسبك أن سيرة الشيخين مما عرضت على الإمام علي(عليه السلام)يوم الشورى فأبى التقيُّد بها ولم يقبل الخلافة لذلك، وقبلها عثمان وخرج عليها بإجماع المؤرخين، وفي أيام خلافة الإمام، نقض كلَّ ما أبرمه الخليفة عثمان، وخرج على سيرته سواءً في توزيع الأموال أم المناصب أم أسلوب الحكم، والشيخان نفسهما مختلفا السيرة، فأبو بكر ساوى في توزيع الأموال الخراجية، وعمر فاوت فيها، وأبو بكر كان يرى الطلاق الثلاث واحداً، وعمر شرّعه ثلاثاً، وعمر منع من المتعتين، ولم يمنع عنهما الخليفة الأول، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، وعلى هذا فأيّة سيرة من هذه السير هي السنة؟ وهل يمكن أن تكون كلها سنة حاكية عن الواقع؟ وهل يتقبل الواقع الواحد حكمين متناقضين)[1].

على أن الروايات الواردة في هذا الصدد مناقشة بمناقشات سندية قاطعة.

وقد ناقشه الغزالي أروع مناقشة حين قال: (فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه، ثلاثة أدلة قاطعة)[2].

وهناك مناقشات أخرى لا مجال لها هنا.

وعليه فلا يمكن أن يشكّل عمل الصحابة دليلاً قاطعاً حتى لو ثبت في واقعة، فكيف نحاول تصيُّد بعض أعمالهم ـ ونحن لا نعلم على أيٍّ وجه عملوها، حتى ولو آمنا بوجود المبرر الشرعي لها ـ لتكون دليلاً على نظام الشورى المهم.

وثالثاً: فقد خالف في هذه المسألة بالخصوص بعض كبار الصحابة مؤكدين على أسلوب النص على الإمام دون انتخابه.

النقطة الثامنة: معنى البيعة الشرعية

يتجلّى لنا معنى البيعة الشرعي إذا ما لاحظنا ما يلي:

١ ـ معنى البيعة اللغوي وهو: بذل الطاعة للمبايَع له. قال الراغب (وبايع السلطان اذا تضمن بذلك الطاعة له بما رضخ له ويقال لذلك بيعة ومبايعة)[3].

وقال ابن منظور في لسان العرب (وبايعه مبايعة: عاهده، وبايعته من البيع والبيعة جميعاً، والتبايع مثله. وفي الحديث انه قال:

---

(١) الاصول العامة للفقه المقارن للسيد الحكيم: ص ١٣٩.

(٢) المستصفى: ١/١٣٥.

(٣) المفردات: ٦٧.

ألا تبايعوني على الإسلام؟ هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة...)[١].

فالبيعة لغة عهد يعطى من شخص لشخص آخر.

٢ ـ إستعمالات القرآن: فقد جاء فيه قوله تعالى: (**يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهنّ ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهنّ وأرجلهنّ ولا يعصينك في معروف فبايعهنّ واستغفر لهنّ الله إنّ الله غفور رحيم**)[٢].

وقوله تعالى: (**إن الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يدُ الله فوق أيديهم فمن نكث فإنّما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً**)[٣].

وقوله تعالى: (**لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلِم ما في قلوبهم فأنزل السّكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً**)[٤].

٣ ـ إن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)كان يكرر أخذ البيعة في مطلع الأحداث المهمة.

٤ ـ إن الخليفة كان يعيّن أحدهم وواحداً من مجموعة ثم يطلب البيعة من الناس.

إذا لاحظنا كل هذه الأمور، علمنا أن وجود البيعة لا يكشف مطلقاً عن أن الشورى لها الولاية العامة. وهو ما نحتاجه هنا.

فليست البيعة إلاّ عهداً للطاعة، ودون أن يستبطن عدم وجوب الطاعة قبل هذه العملية، ويبدو هذا تماماً بملاحظة الآيات القرآنية، فإن طاعة الرسول أمرٌ مفروض على الأمة قبل أيِّ شيء، وإن الإيمان بالتوحيد أساس الإسلام وليس هو عملية تجب بالبيعة وأمثال ذلك.

وكذا يتوضح بملاحظة كثرة استدلال الإمام علي(عليه السلام) على أنه المعيَّن من قبل النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)وبأمر الله تعالى لقيادة هذه الأمة، ومع ذلك فهو يستعمل أسلوب البيعة في المسجد العام، وكذا الإمامان الحسن والحسين (عليهما السلام).

---

(١) لسان العرب: ٢٦/٨.

(٢) الممتحنة: ١٢.

(٣) الفتح: ١٠.

(٤) الفتح: ١٨.

فالبيعة إذن تعهد إمّا ابتدائي وإمّا تأكيد على الالتزام بالتعهد المفروض شرعاً أو عقلاً، كبيعة الرضوان التي بايع بها المؤمنون النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) على الائتمار بأوامره، والمفروض أنهم مؤمنون به وبوجوب طاعته.

وعلى هذا فيمكن أن نتصور البيعة عملية تجسيد حسي لتعهد قلبي كان النبي يقوم بها ليختبر مدى استعداد أصحابه للتضحية في سبيله أولاً، وليحمّلَهم المسؤولية التي أكّدوها ببيعتهم الحسية ثانياً. ومن هنا عبَّرت الآية عن ذلك بأنهم (**يبايعون الله**) في الواقع ببيعتهم للنبي(صلى الله عليه وآله وسلم).

وليست البيعة كعملية الإدلاء بالرأي ـ بمفهومها الغربي ـ دائماً بحيث يكون الإنسان حرّاً في قيامه بذلك أو عدمه. نعم قد يكون لها دور حاسم إذا أوكل الإسلام امراً للأمة، أو أوكل الإمام المفروض الطاعة، أو المفروغ من امامته، ذلك اليها.

النقطة التاسعة: مسألة التسليم للفاسق

وهي مسألة مهمة نود الإشارة فيها الى ما يلي:

أولاً: إن الروح الإسلامية التي رأيناها في الفصل الثاني، والأسس العقائدية والخصائص، وأهداف الدولة الإسلامية، ووظائفها كل ذلك ينفي مطلقاً ان يمسك بقيادة الأمة إنسان لا يملك الورع المطلوب في قائد لأمة رسالية، ودولة هدفية تحمل الإسلام إلى الارض كلها. فما جاء من الأحاديث في وجوب التسليم له أمر لا تقبله روح الإسلام المقطوع بها. اللّهم إلاّ أن نفسره بشكل آخر.

ثانياً: إن النصوص القرآنية تأبى أن يمسك بأزمة الأمور فيها إلاّ من امتلك أسمى درجات العدالة وهذا ما يبدو من قوله تعالى: (**وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمّهنَّ قال إنّي جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظّالمين**)[1].

وكذلك يبدو من تصريحات القادة: النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)وأهل البيت(عليهم السلام).

ونكتفي هنا بنصوص من نهج البلاغة مؤجلين باقي النصوص إلى محل آخر.

يقول أمير المؤمنين علي(عليه السلام):

(وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام

---

(١) البقرة: ١٢٤.

وإمامة المسلمين البخيلُ فتكونَ في أموالهم نهمته... ، ولا الحائف للدول فيتَّخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهبَ بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطِّلَ للسنَّة فيُهلك الأمة)[١].

ويقول لعثمان: (وإن شرّ الناس عند الله إمامٌ جائر ضَلّ وضُلَّ به فأمات سنّة مأخوذة، وأحيا بدعة متروكة، وإني سمعت رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)يقول: (يؤتى يوم القيامة بالإمام الجائر وليس معه نصير ولا عاذر فيلقى في نار جهنم، فيدور فيها كما تدور الرحى، ثم يرتبط في قعرها)[٢] الى غير ذلك.

ثالثاً: إن التعليل الذي ذكره ابن تيمية ليس تعليلاً صحيحاً مطلقاً. فقد ذكر أن إيجاب طاعة القائد الفاسق هو من باب تحمُّل أقل الضررين، واستشهد بأن أضرارَ من غيَّروا على الخليفة كانت أكثر من نفس فساد الخليفة.

وليس هذا إلاّ قِصَرَ نظر، وتهويناً من قدر الثائرين وآثارهم الاجتماعية الكبرى، وتبريراً لبقاء تسلُّط الظالمين حتى لو امتصُّوا دماء الأمة وغيّروا الأحكام، وعدم التفات إلى دور الحاكم المنحرف ومدى ضرره في الأمة. وهل جاءتنا المصائب إلاّ من أمثاله؟!

القسم الثاني: الشورى في ظل ولاية الفقيه

بعد أن علمنا أنَّ القسم الأول غير تام لم يبق لنا مجال إلاّ اللجوء إلى التصور الثاني من عمل الشورى.

والشورى ـ في التصور الثاني عنها ـ تعني روح النظام الذي يقوم على رأسه الفقيه الولي باعتبار أن الفقيه القائد ليس مستبداً في حكمه وإنّما هو مطبّق لتشريع إسلامي ثابت من جهة، ولا كلام له في قباله، ومخوَّل لملء منطقة الفراغ التي ترك له الشارع ملأها من جهة أخرى.

وفي مجال ملء هذه المنطقة لابدَّ من التشاور وإقامة نظام يعتمد الشورى ويجلب رضا الشعب ويحسسه بمسؤوليته المباشرة في الحكم، وينفذ رغباته، كل ذلك في الأطر المشروعة التي يشخص مشروعيتها الفقيه الولي نفسه، أو مجلس من الفقهاء

---

(١) نهج البلاغة: ١٨٩.

(٢) نهج البلاغة: ٢٣٥.

المتخصصين في الشريعة، ويكون له الرأي النهائي القاطع.

ومن هنا عبَّرنا عن مثل هذا النظام بنظام (الشورى في ظل ولاية الفقيه).

وفي مثل هذا النظام سوف لا نواجه أيّاً من العقبات المطروحة في القسم الأوّل، ونضمن: القيادة المؤهلة، والوصول الى الرأي الأصوب في الإدارة في آن واحد. مع توفر الدليل الشرعي الواضح لمثل هذا النظام.

وقبل أن ننتقل إلى (الدستور الإسلامي) لنتبيَّن رأيه الواضح في هذا المجال نود أن نذكِّر بنقطتين مهمّتين:

الاولى: إن اتجاه الأكثرية الساحقة نحو فقيه جامع الشرائط بعينه يؤدي بطبيعة الحال إلى أن يكون هو القائد. ويتطلب الأمر من باقي الفقهاء أن لا يخالفوا حكومته لأن ذلك يؤدي إلى حرام هو من أعظم المحرّمات ألا وهو تشتيت شمل المسلمين وشق عصا وحدتهم. ومن هنا تمتلك الشورى دوراً حتى في تعيين الفقيه الولي من بين الفقهاء.

وربما تعني القول بأن الولاية تنحصر به بملاحظة ان الإمامة لا تتكرر وهذا ما يقتضيه الوجدان وما تؤكده النصوص.

الثانية: إن التشاور واتباع نظام الشورى والرضوخ إليه عند تبين مطابقته للموازين الشرعية والمصلحة العامة يشكل جزءاً من شرط الكفاءة التي يجب أن يتمتع به الولي الفقيه حتماً ليؤدي الوظيفة الملقاة على عاتقه.

الشورى في الدستور الإسلامي

إن النتيجة التي انتهينا إليها؛ يقررها دستور الجمهورية الإسلامية بكل وضوح. وقبل أن نستعرض بعض المواد الدستورية الدالة على ذلك نجد من المستحسن أن نعود ونذكر بالنص الذي جاء في مقدمة الدستور تحت عنوان (أسلوب الحكم في الإسلام).

حيث جاء فيه:

أسلوب الحكم في الإسلام

ليس الحكم في المنظار الإسلامي قائماً على أساس طبقي، أو سلطوي فردي، أو جماعي، وإنما هو تجسيد للأهداف السياسية لشعب متجانس عقائدياً وفكرياً، يقوم بتنظيم ذاته من أجل أن يشق طريقه ـ في مسيرة التحول الفكري والعقائدي ـ نحو الهدف النهائي (وهو التحرك نحو الله). إن شعبنا استطاع من خلال تيار التكامل

الثوري، أن ينظف نفسه من الغبار والصدأ الطاغوتي، وأن يطهّر ذاته من اللقائط الفكرية الدخيلة، وأن يعود الى المواقع الفكرية، والرؤية الحياتية الإسلامية، وهو الآن بصدد بناء المجتمع النموذجي (الأُسوة) على أساس الموازين الإسلامية، وعلى هذا الأساس فإن رسالة (الدستور) هي أن يحوّل كافة الخلفيات العقائدية للثورة إلى واقع خارجي، وأن يخلق الظروف المساعدة لتربية الإنسان على أساس قيم الإسلام السامية الشاملة. وبملاحظة المضمون الإسلامي للثورة الإيرانية التي كانت في الحقيقة حركة نحو انتصار المستضعفين كافة على المستكبرين، فإن الدستور يوفر أرضية ديمومة هذه الثورة في داخل وخارج الوطن، وخاصة في تكثيف العلاقات الدولية، ويسعى مع بقية الحركات الإسلامية والجماهيرية، إلى بناء الأمة العالمية الواحدة. **(إن هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربُّكم فاعبدون)**[1] واستمرار النضال في سبيل إنقاذ الشعوب المحرومة والرازحة تحت الظلم في أرجاء العالم كافة.

ومع التوجه إلى حقيقة هذه الثورة العظيمة، فإن الدستور يضمن رفض أيٍّ نوع من الاستبداد الفكري والاجتماعي، والاحتكار الاقتصادي، ويسعى في سبيل التخلص من الأسلوب الاستبدادي، ومنح الشعب حق تقرير المصير بيديه **(ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم)**[2].

وانطلاقاً من المخزون العقائدي في خلق البنى والمؤسسات السياسية التي تُعتبر قاعدةً لبناء المجتمع، فإن الصالحين هم الذين سيتحملون مسؤولية الحكم، وإدارة البلاد **(انَّ الأرض يرثها عبادي الصالحون)**[3].

وإن التشريع الذي يكشف عن ضوابط الإدارة الاجتماعية، يجري على محور القرآن والسنّة، من هنا فإن الإشراف الدقيق والجدِّيَّ من قبل العارفين بالإسلام، العدول، والمتقين الملتزمين (الفقهاء العدول) هو أمرٌ حتميٌّ وضروريٌّ.

من هنا فإن الدستور يوفر الأرضية المناسبة لهذه المساهمة في كافة مراحل صنع القرارات السياسية والمصيرية لكافة أفراد المجتمع، حتى يكون كل إنسان يطوي مسيرة

---

(١) الأنبياء: ٩٢.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) الأنبياء: ١٠.

التكامل، مشغولاً ومسؤولاً عن الرشد، والرقي، والقيادة، وهذا هو الذي يحقق حكومة المستضعفين في الأرض (**ونريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**)[1].

ولاية الفقيه العادل

انطلاقاً من قاعدة ولاية الأمر، والإمامة المستمرة، فإن الدستور يمهد الأرضية لتحقيق قيادة الفقيه الجامع للشرائط الذي تعترف به الجماهير كقائد، حتى تضمن عدم انحراف المؤسسات والأجهزة المختلفة عن مسؤولياتها الإسلامية الأصيلة. (مجاري الأمور بيد العلماء الأمناء على حلاله وحرامه).

كما أننا يجب أن نذكِّر بأن الانتخابات لأول مرة شملت ما يلي:

١ ـ اختيار أصل النظام الإسلامي بـ ٩٨٫٢ ٪ من أفراد الشعب القادرين على الانتخاب.

٢ ـ انتخاب الخبراء لوضع الدستور.

٣ ـ الموافقة على الدستور.

وذلك قبل تطبيق نظام الانتخابات المطروح في الدستور نفسه.

مواد الشورى في الدستور الإسلامي

تنص المادة السادسة على أنه: يجب أن تدار أمور البلاد في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بالاعتماد على آراء الجماهير عن طريق الانتخابات: إنتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وأعضاء مجالس الشورى المحلية ونظائرها، أو الإستفتاء في الموارد التي تعيِّن في المواد الأخرى من هذا الدستور.

وتنص المادة السابعة على ما يلي:

«طبقاً لتعاليم القرآن: (**وأمرهم شورى بينهم**) و(**وشاورهم في الأمر**) تعتبر مجالس

---

(١) القصص: ٥.

الشورى: مجلس الشورى الإسلامي، مجلس شورى المحافظة، القضاء، القرية، المحلة، وأمثالها، من مراكز صنع القرار، وإدارة شؤون الدولة. مجالات، وكيفية تشكيل، ونطاق صلاحيات، ووظائف مجالس الشورى يعيّنها هذا الدستور، والقوانين المنبثقة عنه».

ونحن نجد روح الشورى سارية في مختلف نقاط الدستور بالتفصيل أو بالإجمال، ولكن كل ذلك في إطار ولاية الفقيه التي نصت عليها المادة الخامسة الآنفة الذكر. ومن الجدير بالذكر أن هناك مجلساً يدعى بمجلس صيانة الدستور يقوم بمهمة إعطاء الرأي النهائي في مدى مطابقة أيّ قانون يصادَق عليه في مجلس الشورى الإسلامي للأحكام الإسلامية وللدستور الإسلامي... وهو يحتاج إلى حديث مستقل نؤجله إلى موقعه المناسب.

المادة الثامنة

في جمهورية إيران الإسلامية تعتبر الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية جماعية ومتبادلة بين الناس فيتحملها الناس بالنسبة لبعضهم بعضاً. وتتحملها الحكومة بالنسبة للناس، والناس بالنسبة للحكومة. والقانون يعين شروط ذلك وحدوده وكيفيته.

(والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضُهُم أولياءُ بعضٍ يامرونَ بالمعروفِ وينهَونَ عن المنكرِ)[1].

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من خصائص الامة الإسلامية

ويكفي لذلك أن نقرأ الآية الكريمة التي جعلت هذه الصفة ـ ظاهراً ـ هي سر تفضيل هذه الأمة الإسلامية على غيرها (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف

(١) التوبة: ٧١.

وتنهون عن المنكر...)[١]. لنرى إن سر الولاية العامة هي الصفة المفضلة للمؤمنين والمؤمنات في هذه الآية الكريمة.

وقد وصفت الأمة التي تحمل على عاتقها هذه المهمة بأنها الأمة المفلحة: (**ولتكن منكم أمّة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**)[٢].

وبنفس هذه النقطة امتاز الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر من أهل الكتاب عن غيرهم:

(**ليسوا سواءً من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون * يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين**)[٣].

في حين لُعن الآخرون لعدم توفر هذه الصفة فيهم:

(**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون * كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون**)[٤].

وهكذا نجد القرآن يركز على تلك الأمة والجماعة التي يرزقها الله القدرة والمكنة في الارض أن تلتزم قبل كل شيء بهذه الصفة (**الذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**)[٥].

هذا بالنسبة للقرآن الكريم، وأمّا ما جاء في السنة الكريمة فهو كثير كثير نحيل القارئ فيه إلى الكتب المفصلة ففيها الخير العميم.

ولهذا نجد الدستور الإسلامي يأتي بهذا الأصل في مواده العامة التي تشكل أسس النظام كله، ويؤكد عليه في مادة مستقلة.

وعندما نستعرض مواده التفصيلية الأخرى نجده ملتزماً تمام الالتزام بهذا الأصل. وكمثال على ذلك نلاحظ أن كل من ينتخب ممثلاً للشعب في مجلس الشورى الإسلامي يجب أن يقسم بالله تعالى على التزامه بالدفاع عن حريم الإسلام ومكتسبات

---

(١) آل عمران: ١١٠.

(٢) آل عمران: ١٠٤.

(٣) آل عمران: ١١٣ و١١٤.

(٤) المائدة: ٧٨.

(٥) الحج: ٤١.

الثورة الإسلامية، وعليه أن يعتبر نفسه مسؤولاً أمام الشعب كله، وله الحق في التدخل في الشؤون الداخلية والخارجية للبلاد لتحقيق ذلك[1]، ونجد هذا المعنى يتكرر في وظائف رئيس الجمهورية ومسؤولياته، كما نجده يتجلّى أيضاً في أهداف السلطة القضائية التي شرحتها المادة (١٥٦) حيث جعلت من أهداف هذه السلطة إحياء الحقوق العامة، ونشر العدل، والحريات المشروعة.

والواقع: ان روح الدستور تتركز في هذه النقطة، حيث تجد الأمة والسلطة متضامنتين في تحقيق عملية تطبيق الإسلام على أفضل وجه. فلاذا قصّرت الحكومة حاسبها الشعب، وإذا تخلّف فرد عن أداء مسؤولياته (حتى الفردية منها) ألزمته الدولة بالعمل بها.

وهنا ننبه الى أن هذه الميزة لم يُشَرْ إليها في أيِّ دستور صادر في الأقطار الإسلامية.

يقول الدكتور سليم العوّا: (إنّ الدستور الإيراني قد سبق غيره من الدساتير الصادرة في الدول الإسلامية، بالنص على هذا المبدأ الإسلامي)[2].

في حين اننا لا نجد مثل هذا الأمر في أكثر التشكيلات الغربية ديمقراطية مدعاة.

كل ذلك في إطار يخرج التعامل من الوقوع في الفوضى والتفكك.

---

(١) المادة: ٨٤.

(٢) في النظام السياسي: ٢٨٣.

المادة التاسعة

في جمهوريّة إيران الإسلامية، تعتبر الحرية والاستقلال ووحدة اراضي البلاد وسلامتها أموراً غير قابلة للتجزئة، وتكون المحافظة عليها من مسؤولية الحكومة وجميع أفراد الشعب، ولا يحقُّ لاي فرد او مجموعة او اي مسؤول ان يُلحق أدنى ضرر بالاستقلال السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي أو العسكري لإيران أو ينال من وحدة اراضي البلاد باستغلال الحرية الممنوحة، كما أنه لا يحقُّ لأي مسؤول أن يسلب الحريات المشروعة بذريعة المحافظة على الاستقلال ووحدة البلاد، ولو كان ذلك عن طريق وضع القوانين والقرارات.

الحرية والاستقلال ووحدة الاراضي

كانت شعارات (الحرية) و(الاستقلال) و(الجمهورية الإسلامية) هي الشعارات التي ردَّدتها جماهير الثورة إبّان غضبها لله تعالى، ونقمتها على نظام العمالة والتبعية نظام بهلوي المقبور.

ولا يجد الباحث نفسه بحاجة الى تأكيد القيمة الأصيلة لهذا الشعار بكل شقوقه، إلاّ أنَّ الملاحظ في الشعار أنه يركز على الجوانب الايجابية، نافياً الجوانب السلبية في الوقت نفسه، فرغم أن (الحرية) و(الاستقلال) هما شعاران أصيلان، إلاّ أنَّ هناك بعض المزالق التي تجرهما الى الانحراف. فقد تستغل الحرية لإعلان اتجاه ليبرالي علماني يمنح الإنسان مقام الإلوهية، وبالتالي ينسيه نفسه بعد أن ينسيه ربه، ليتحقق بذلك الخسران المبين، والفسق الواضح بالابتعاد عن صراط الحق **(نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون)**[1].

---

(١) الحشر: ١٩.

فإن حقيقة الإنسان تكمن في عبوديته الكاملة لله جلَّ وعلا، وإطاعته له، واستيحائه ما يحل له مشكلات سيره التكاملي، وأي نسيان لهذه المسيرة واعتماد على الذات وحدها وقطع الصلة بالله تعني الضياع والتمزق بلاريب. (**ومن يشرك بالله فكأنما خرَّ من السّماء فتخطفه الطّير أو تهوي به الرّيح في مكان سحيق**)[١].

كما أن الحرية قد تستغل للاعتداء على حريات الآخرين من خلال الإضلال والتشويه والتحريف وصياغة الأجواء الكاذبة، الأمر الذي يفقد الآخرون معه حريتهم وحقهم في معرفة الحقيقة الناصعة.

وقبل ذلك قد تستغل الحرية في الاعتداء على التوجهات الشرعية، والتحلل منها. هذا في جانب الحرية،

كما أن الاستقلال والحفاظ على وحدة الأراضي قد يشكل مسوغاً لانحرافات كثيرة.

منها: الانفصال عن جسم الأمة الإسلامية وعدم التفاعل معها وفق الأطروحة الإسلامية.

ومنها: عدم المساهمة في المسيرة الحضارية العالمية بحجة عدم التلوُّث بها، والعزلة والابتعاد عن جميع الأمم لئلا يخدش الاستقلال.

ومن أقبحها أن تصادر الحريّات المشروعة للشعب باسم الحفاظ على الاستقلال ووحدة الاراضي، وادّعاء أنّها تخرق حقيقة الاستقلال.

نعم، لكل هذا فقد حقق هذا الشعار الواعي التوازن المطلوب، واحتاط لمسيرة الأمة من أيِّ انحراف عندما أضاف شعار المطالبة بالجمهورية الإسلامية. بل الحقيقة كل الحقيقة تكمن في هذه الإضافة لأنها في الواقع تتضمن كل القيم التي جاهد من أجلها الشعب الإيراني المسلم ومنها قيمتا (الحرية) و (الاستقلال) في أطرهما الايجابية.

ولهذا جاءت هذه المادة التاسعة لتحقق هذا المعنى الأصيل.

وجاءت مواد القانون الأخرى لتؤكد هذه الحقيقة.

---

(١) الحج: ٣١.

فالمادة (٤٣) تجعل موضوع الحيلولة دون التسلُّط الاقتصادي الخارجي على مرافق البلاد من مسلَّمات الاقتصاد الإسلامي وأسسه.

أمّا المادة (١٤٦) فتمنع بتاتاً من اقامة أيَّةِ قاعدة عسكرية أجنبية حتى ولو كان ذلك باسم الأغراض السلمية.

وبالتالي فإن الفصل العاشر من الدستور مخصَّص للسياسة الخارجية حيث يقول:

(إن السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية في إيران تقوم على أساس نفي أيِّ نمط من فرض النفوذ أو القبول بذلك، والحفاظ على الإستقلال التام في جميع النواحي، ووحدة أراضي البلاد، والدفاع عن حقوق كل المسلمين وعدم الالتزام بأيِّ شيء تجاه القوى المتسلِّطة، والعلاقات السلمية المتبادلة مع الدول غير المحاربة).

ونجد هذا المعنى نفسه في المواد (١٥٣) و(١٥٤) و(١٥٥) من الدستور.

وقد قلنا إن الحفاظ على الاستقلال لا يمكن أن يُتخذَ مسوِّغاً لخنق الحريات والوقوف في وجه المطالبة بالحقوق، أو التحقيق لمعرفة الحقيقة. وهذا ما يتجلّى لنا عندما نستعرض المواد المختلفة المتعرضة لذلك.

فالمادة الثانية عشرة تمنح كل المذاهب الإسلامية حقوقها كاملة، مانعة أيَّ اعتداء عليها من قبل الآخرين.

بل ان المادة الثالثة عشرة تمنح أتباع الأديان الكتابية الأخرى حقوقهم، مانعة من أيِّ اعتداء عليها.

أمّا المادة (١٩) فهي تفرض المساواة في الحقوق بين أبناء الشعب، وتمنع أيَّ تفاضل لوني أو عنصري أو لساني أو غير ذلك.

وتقوم المادة (٢٠) بحماية حقوق الجميع من أيِّ اعتداء، وتفسح المادة (٣٤) المجال لأيِّ فرد بالتقاضي لدى المحاكم الصالحة.

وتمنع المادة (٣٨) من أيِّ تعذيب للحصول على الإقرار.

وهكذا نستطيع أن نلمح هذا المعنى في كل مادة. فليستعرضها قرّاؤنا الأعزّة ليتأكدوا من ذلك.

المادة العاشرة

حيث إن الأسرة هي الوحدة الاساسية في المجتمع الإسلامي فيجب ان يكون هدف جميع القوانين والقرارات والبرامج المرتبطة بالاسرة تيسير بناء الاسرة والحفاظ على قدسيتها وتمتين العلائق العائلية على اساس الحقوق والاخلاق الإسلامية.

العائلة الحجر الاساس في النظرية الاجتماعية الإسلامية

كثيرة هي الدلائل القائمة على أن حجر الزاوية في التشكيلة الاجتماعية ـ كما يتصورها الإسلام ـ يكمن في البناء العائلي. فإذا استعرضنا:

أوَّلاً: النصوص الكثيرة المتواترة التي تؤكد هذه الحقيقة مباشرة.

ثانياً: النصوص التي تؤكد على لزوم إقامة البناء العائلي، وثوابه وقدسيته، والوظائف والمسؤوليات التي تستتبع هذا البناء وتمنع من فسخه ونقضه، وتجعل الطلاق أبغض الحلال.

ثالثاً: الأحكام الكثيرة التي تكشف عن التوجه الإسلامي لحرمة هذا البناء المقدس وأثره في بناء الحياة الاجتماعية كلِّها، ومنها نظام الحقوق العائلية، والارث، وغيرها.

رابعاً: العقوبات الصارمة التي وضعها الإسلام على من يحاول خرق هذه الحرمة والاعتداء على هذه الرابطة، بل وحتى على من يحاول استبدال هذه العلاقة بعلاقات أُخرى منحرفة؛ كما في عقوبات اللواط مثلاً.

نعم إذا استعرضنا كل هذه التعليمات وغيرها الكثير فإننا سندرك بكل وضوح هذه الحقيقة التي اعتبرها الإسلام من الجوانب الثابتة في نظامه، ولذلك وضع لها أحكاماً

ثابتة لا تقبل التغيير بتغير الظروف والأزمنة والأمكنة. وهذا ما يكشف عن الجذور الفطرية لهذه الحقيقة، بل يقودنا إلى التأمل في تركيبة الفطرة نفسها لنجد حينئذ أن الفطرة صمّمت بحيث تجعل المسيرة الحضارية الإنسانية منسجمة مترابطة متناقلة للقيم، متواصلة التربية، ومتضامنة في سبيل الوصول إلى الهدف الإنساني البعيد عبر البناء العائلي الذي يحفظ الفرد في ذاته ونوعه ويوفر الجو السليم الوحيد الذي يمكنه من القيام بدوره.

ولننظر إلى وجود الغريزة الجنسية، وغرائز الأمومة، والتركيبة الإنسانية للذكر والأنثى؛ لنعرف هذه الجذور الفطرية.

بعد هذا، نعرف السرَّ في الأهمية البالغة التي منحها الدستور الإسلامي لهذا التشكيل.

ورحنا نلمح هذه الروح في مواضع أخرى من الدستور.

فقد أكدت المادة (٢١) على ضرورة إيجاد الجو المساعد لحصول المرأة على حقوقها الكاملة، والدفاع عن الأمهات وخصوصاً في فترات الحمل والحضانة، وحماية الأطفال الفاقدين للمعيل.

ووضعت كل أنماط الحماية الممكنة لهذا الغرض في التشكيلات القضائية.

المادة الحادية عشرة

بحكم الآية الكريمة (انّ هذه أمتكم امّة واحدة وانا ربكم فاعبدون)، يُعتبر المسلمون أمة واحدة، وعلى حكومة جمهورية إيران الإسلامية اقامة كل سياستها العامة على اساس تضامن الشعوب الإسلامية ووحدتها، وان تواصل سعيها من اجل تحقيق الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي.

الوحدة الإسلامية والتعامل الدولي

سيشتمل حديثنا على بحثين:

البحث الأول: الترابط في الإسلام والأمة

نحاول في ما يلي التدرج في عرض الترابط على النحو التالي:

أ ـ الترابط الكوني من وجهة نظر الإسلام.

ب ـ الترابط بين مكوّنات الإسلام.

ج ـ الترابط بين قطاعات الأمة المسلمة وأفرادها.

أ. الترابط الكوني من وجهة نظر الإسلام

إذا كان التعريف الأحدث للفلسفة يصورها على أنها (عملية تحديد موقف) فان الإسلام يمنح الإنسان أروع فلسفة كونية، وأركز تحديد موقف له من الواقع. واذا كانت فلسفة هيجل (المثالية جوهراً والواقعية ظاهراً) تدّعي الترابط وتتمحله على ضوء خلطها بين عالم الذهن وعالم الواقع، وإذا كانت الفلسفة الماركسية تدّعي لنفسها أنها اكتشفت (الترابط الكوني، في ظل قوانين المادية الديالكتيكية)، التي كانت تتصيد لها

من التاريخ وبعض القوانين العلمية والآراء الفلسفية ما يقوم دليلاً على مدعاها ـ ولكنها تفشل فشلاً ذريعاً في ذلك وعلى كل الأصعدة ـ، نعم إذا كانت هاتان الفلسفتان تكشفان الترابط في جزء من الكون كشفاً مهزوزاً، فإن الإسلام في نظرته العامة يحق له أن يعرض الترابط ليس بين كل أجزاء هذا الكون المادي المحسوس فحسب، بل بين كل أجزاء الكون (الطبيعة وما فوقها) ليكون الكون كله مرتبطاً تمام الارتباط فيما بينه في نفسه وبالله خالقه العظيم، وهذا التصور الشامل ينسجم تمام الانسجام مع تطلعات الفطرة الإنسانية ومع المنطق الموحد الذي يثبته الإسلام وتهدي اليه الفطرة الإنسانية.

بين الكون والله

يردد المسلم في مطلع كل أمر يقوم به، وفي مطلع كل سورة يتبرك بقراءتها عبارة جميلة رائعة المدلول هي عبارة (بسم الله الرحمن الرحيم) ولئن كان متعلق الجار والمجرور فيها محذوفاً؛ فإنه يشكل تعبيراً حيّاً عن إطلاق المتعلق؛ وهو يعني أن كل شيء على الإطلاق قائم باسمه تعالى ومتعلق به ومرتبط به ارتباطاً وثيقاً، بل وجود كل الكائنات لا يتجاوز كونه وجوداً تعلقياً، أي هو التعلق والارتباط بعينه، إذ هو لا شيء مع زوال الارتباط .. ولئن جاء الوصفان الرائعان (الرحمن الرحيم) فلكي يعبّراً عن إطار صدور كل الكائنات وانبثاقها منه وباسمه ضمن إطار الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء. وهذا الاطلاق في القدرة والرحمة والخلق والقيمومة تعرضه لنا آيات قرآنية كريمة منها؛ قوله تعالى:

(سبح اسم ربك الأعلى * الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى * والذي أخرج المرعى * فجعله غثاءً أحوى)[1] (إنّ ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الّيل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربُّ العالمين)[2]، (قل اللّهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعزُّ من تشاء وتذلُّ من تشاء بيدك الخير إنّك على كلّ شيء قدير *

---

(١) الأعلى: ١ ـ ٥.

(٢) الاعراف: ٥٤.

تولج الّيل في النّهار وتولج النّهار في اللّيل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب)(١)، (لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء * يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور * أو يزوّجهم ذكراناً وإناثاً ويجعل من يشاء عقيماً)(٢).

الترابط بين عالم الغيب وعالم الشهادة

إنّ الإسلام ركّز في خلد المسلم هذا الترابط بأساليب مختلفة، فالمسلم يعتقد بأن القوانين المؤثرة في الكون لا تختص بالقوانين المادية أبداً. فالاستغفار والتوبة وصلة الرحم والصدقة واتباع الحق والايمان كل ذلك مؤثر في عالم الطبيعة تمام التأثير. يقول هود(عليه السلام)مخاطباً قومه:

(ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدراراً ويزدكم قوة إلى قوتكم)(٣) وبنفس هذا المضمون يخاطب نوح قومه، وعلى هذا الاساس يقوم جزء واسع من التشريع الإسلامي.

ولا ننسى أن نشير إلى أنَّ أعظم ترابط واقعي حياتي يندرج في هذا الاطار وهو الترابط بين عالم الدنيا وعالم الآخرة إلى الحد الذي يعيِّن الاول طبيعة الثاني تماماً.

بين المخلوقات أنفسها

وعلى أساس من ذلك الارتباط القويم للمخلوقات بالله تعالى قام الارتباط التبعي بين الموجودات كلها.. فهي كلها مسخّرة بأمره. وهي كلها تسبِّحه تعالى من موجودات شاعرة وغيرها.

(سبّح لله ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم)(٤).

(ويسبِّح الرعد بحمده والملائكة من خيفته)(١).

---

(١) آل عمران: ٢٦، ٢٧.

(٢) الشورى: ٤٩، ٥٠.

(٣) هود: ٥٢.

(٤) الحديد: ١.

(وإن من شيء إلاّ يسبِّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)[٢].

والشيء الرائع في التصور الإسلامي لهذا الترابط هو هذا التسخير الكامل لصالح الإنسان باعتباره الموجود الأروع والقابل لأن يكون خليفة الله في الأرض، وليكون الهدف الأسمى الذي سخرت له الموجودات لكي يواصل مسيرته نحو الكمال.

وهذه الحقيقة واضحة في الآيات التالية:

(ألم تروا أنّ الله سخَّر لكم ما في السماوات وما في الأرض)[٣].

(وسخَّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه)[٤].

(وسخَّر لكم الفُلك لتجري في البحر بأمره وسخَّر لكم الأنهار * وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخَّر لكم الليل والنّهار)[٥].

(ألم نجعل الأرض مهاداً * والجبال أوتاداً * وخلقناكم أزواجاً * وجعلنا نومكم سباتاً * وجعلنا الليل لباساً * وجعلنا النّهار معاشاً * وبنينا فوقكم سبعاً شداداً * وجعلنا سراجاً وهّاجاً * وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً * لنخرج به حبّاً ونباتاً * وجنّات ألفافاً)[٦].

وعلى ضوء التسخير الطبيعي لصالح الإنسان تنقلب نظرته للطبيعة من عدو ينبغي الصراع معه وانتزاع القوت منه انتزاعاً إلى عملية استئناس بها وقيام على إعمارها وإحيائها يؤطِّر ذلك حبٌّ طبيعي عبَّر عنه النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)عند رجوعه من غزوة تبوك، وأشرف على المدينة فقال: (هذه طابة، وهذا جبل احد، يحبنا ونحبه)[٧].

بين أبناء الإنسانية

وهنا تقوم الروابط على أساس قويمة من وحدة المنطلق، ووحدة الشعور الواعي، ووحدة الهدف. فالكلُّ خلق الله، والكلُّ من نفس واحدة (يا أيُّها الناس اتقوا ربّكم الذي

---

(١) الرعد: ١٣.

(٢) الإسراء: ٤٤.

(٣) لقمان: ٢٠.

(٤) الجاثية: ١٣.

(٥) ابراهيم: ٢٢، ٢٣.

(٦) النبأ: ٦ ـ ١٦.

(٧) سفينة البحار.

خلقكم من نفس واحدة)[١].

والكل يمثلون الموجود المكرَّم (**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات)**[٢].

وما كان هذا الاختلاف بين الطوائف الإنسانية إلاّ للتعارف:

(**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا)**[٣].

فلا مسوِّغ لأيِّ تعالٍ عنصري لوني أو جنسي أو مكاني أو نسبي أو غير ذلك ما دامت تلك الوحدة قائمة، بل المجال للتفاضل هو التقوى (**إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم)**.

وهكذا تقوم وحدة إنسانية كبرى تؤسِّسها هذه النظرة الأخوية الشاملة، وتعبِّر عنها آيات كريمة منها:

(**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرُّوهم وتُقسِطوا إليهم إنَّ الله يحبُّ المقسِطين)**[٤].

وعلى هذا الأساس جاءت التعليمات السامية ومنها ما في هذه الآية المباركة:

(**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنَّما قتل الناس جميعاً)**[٥].

والآية المباركة: (**ولا يجرمنَّكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى)**[٦].

وغير ذلك من الآيات.

ومن هنا يكتب الامام أمير المؤمنين علي(عليه السلام) إلى عامله على مصر الاشتر النخعي قائلاً له:

(وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللُّطف بهم، ولا تكونَنَّ عليهم سبعاً ضاريا تغتنم أكلهم فإنَّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق...)[٧].

---

(١) النساء: ١.

(٢) الإسراء: ٧٠.

(٣) الحجرات: ١٣.

(٤) الممتحنة: ٨.

(٥) المائدة: ٣٢.

(٦) المائدة: ٨.

(٧) نهج البلاغة: ٤٢٧.

الروابط الداخلية

واذا تجاوزنا الروابط العامة بين أبناء الإنسانية نصل الى مراحل أخرى للترابط هي أضيق من سابقتها: كالترابط الوثيق القائم بين الرجل والمرأة من حيث وحدة الأصل، ومن حيث وحدة القدر عند الله، وتكافؤ الفرص في العمل في سبيل التكامل (**يا أيّها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً**)(١) و(**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة**)(٢) و(**أنّي لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى**)(٣) وكذلك الترابط القائم بين الآباء والأبناء وغير ذلك.

أما الترابط بين أبناء العقيدة الواحدة فهو ترابط وثيق سنتحدث عنه في القسم الثالث من هذا البحث إن شاء الله.

ب. الترابط بين مكونات الإسلام

استعرضنا مظاهر الترابط العام في تصور الإنسان المسلم بين موجودات الكون وها نحن هنا نتعرض باختصار الى الترابط الداخلي في الإسلام (أي بين جوانبه المختلفة) وان من يدرس الإسلام بعمق ثم يلقِي نظرة تجريدية عليه يجد ان الإسلام تصميم هندسي متكامل، يرتبط كل جزء فيه بالجزء الآخر، ويحتل كل عضو فيه محله الطبيعي، ولا يستطيع أيُّ جانب أن يؤدي دوره المطلوب على الوجه الأكمل إلاّ في ظل الصيغة العامة للكلّ. وتشكل العقيدة الأساس الرصين الذي يشع روحاً في كلّ الأبنية الفوقية، والتمهيد اللازم للأرضية الصالحة تماماً للأشكال العلوية. ذلك أن العقيدة الإسلامية تبتني عليها طائفة كبيرة من التصورات الإسلامية عن مختلف الشؤون الحياتية تدعى (المفاهيم الإسلامية) وهي بدورها تشكل أساساً لمجموعة من العواطف الإسلامية.

ويمثل الشهيد آية الله الصدر لهذا الترابط فيقول:

(ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى، القائل: ان التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الإنسان، وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة

---

(١) النساء: ١.

(٢) الروم: ٢١.

(٣) آل عمران: ١٩٥.

إسلامية بالنسبة للتقوى والمتقين وهي عاطفة الإجلال والاحترام)[1] وكذلك يمكننا ان نقيم مختلف فروع الاخلاقية الإسلامية على أسس تصورية تنشأ في ظل العقيدة الإسلامية. فالتضحية مثلاً يمكن أن تبنى على أساس مفهوم الجزاء الأوفى المبني على عقيدة المعاد وهكذا.

والعقيدة والمفاهيم والأخلاق تشكل كلُّها الأرضية الصالحة للمذهب الاجتماعي الإسلامي في الحياة.

أمثلة من الترابط بين المكونات

وها نحن نذكر بعض أوجه الترابط ـ على نحو الاجمال ـ

١ ـ الارتباط بين النظام السياسي ودور الحاكم الشرعي (الإمام المعصوم أو الولي الفقيه)، وبين التشريع الاقتصادي، وذلك لكي يقوم بملء منطقة الفراغ المتروكة له على ضوء الظروف المتطورة ووفق القواعد العامة، وكذلك الارتباط بينهما وبين النظام الجنائي والسياسة المالية للدولة.

٢ ـ ارتباط النظام الاقتصادي بمجموعة من العواطف التي يصوغها الإسلام في نظامه الأخلاقي: كعاطفة الأخوة العامة.

٣ ـ ارتباط مختلف المذاهب الاجتماعية بالعقيدة الإسلامية وتأثيرها الكبير في تنفيذ تلك التشريعات والالتزام بها.

٤ ـ ارتباط الغاء الربا واحكام الإسلام الأخرى في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي. وغير ذلك.

ج. الترابط بين قطاعات الأمة المسلمة وأفرادها

وانطلاقاً من واقعية الإسلام التي رأى فيها أنَّ النظم المتعددة لن تستطيع أن تقود الإنسانية إلى هدفها الكمالي المنشود، وأن التعدُّد الشعوري والتعدُّد في المقاييس لن يستطيعا مطلقاً ان ينسجما مع الهدف الواحد الذي أراده الله للإنسان وإلاّ فالحروب متوقعة، والمصالح متحكمة، ولا مخلص ولا مناص، وانعكاساً لذلك الترابط العام في التصور والتشريع، دعا الإسلام الى تكوين الأمة المسلمة الواحدة التي يفترض فيها أن

---

(١) اقتصادنا: ٢٧١/١.

تضم كل الأرض وتوجه كل الارض (ليكون الدين كلُّه لله)[١]، فهي الأمة النموذجية قبل الانتصار الكامل، وهي واسطة العقد الاجتماعي، وهي الشاهد على كل الأمم، وبعد الانتصار هي الأُمّة المسلمة التي تعمل على أن تصل إلى أكمل الدرجات من خلال تطبيق تعاليم الإسلام الخالد.

وعلى هذا كان الترابط الحقيقي هو المقوِّم التالي من مقوِّمات الأمة الإسلامية بعد الإيمان العميق النافذ الى المشاعر. فإذا فقدت الأمة إيمانها النافذ؛ فقدت شخصيتها، وكذلك إذا فقدت ترابطها؛ فقدت شخصيتها المميزة لها والتي عملت في فترة التطبيق الإسلامي الأول على إذابة كل الفروق المصطنعة بين المسلمين، وشدَّتهم إلى بعضهم حتى أعطتهم صفة الأخوة في الله تعالى، وهي أروع صفة تعبِّر عن الشدِّ القويِّ في أطار الله، وكذلك أعطتهم صفة الأعضاء في جسد واحد من حيث اشتراك كل المكونات في القيام بالوظائف المطلوبة لتحقيق الهدف العام وذلك بتناسق وتخطيط دقيق.

المظاهر العامة لتركيز هذا الارتباط في ذهنية الأمة

ويمكننا أن نلخص هذه المظاهر في خطوط عامة هي:

الترابط الشعوري

فقد عمل الإسلام ـ على الصعيدين النظري والعملي ـ على خلق ترابط إحساسي بين كل أفراد المسلمين بحيث يشعر كل مسلم بآلام الآخرين من أبناء أمته، ويفرح لفرحهم، ويهتم لحل مشاكلهم ويعتبرها من مشاكله بالصميم. فعلى الصعيد النظري جاءت الروايات الكثيرة التي تؤكد على أن هذا الشعور هو شرط الإسلام الحقيقي، وان الذي لا يهتم بأمور المسلمين فليس منهم، وأن المسلم عليه أن يتفاعل شعورياً مع المسلمين: فيسلِّم على عباد الله الصالحين، ويدعو للمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات. الى غير ذلك مما لا مجال لعرضه مفصلاً. هذا على الصعيد النظري، أمّا على الصعيد العملي فقد وجدنا الرسول الأعظم(صلى الله عليه وآله وسلم)، والقادة من أهل البيت الكرام(عليهم السلام)، والصحابة المنتجبين؛ يقدمون أروع الأمثلة على

---

(١) الأنفال: ٣٩.

هذا الترابط الشعوري، وكل سيرة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)مصداق لذلك فلا نحتاج إلى عرض الأمثلة.

الترابط عبر المقاييس الواحدة

وواضح أن المقياس عندما يتوحَّد فإنه يوحِّد ظروف تطبيقه، وما ضاعت الأمم وما تفرَّقت إلاّ لأنـَّها اختلفت مقاييسها التي بها تتبيَّن طريقها، وعليها تبني خطواتها... وإذا رجعنا إلى المقاييس المادية وجدناها مقاييس مفرقة بطبيعتها. فسواء أكان المقياس هو المصلحة المادية، أو التوفرات العنصرية، أو المؤهلات الطبقية وما الى ذلك من مقاييس مادية فان من الطبيعي أن تختلف المصالح الضيقة، أو المؤهلات العنصرية والطبقية وغير ذلك، وحينذاك فالناتج هو الصراع الدموي العنيف والهلاك، أمّا لو رجعنا إلى مقياس الإسلام الثابت لوجدناه المقياس الوحيد الذي يستطيع أن ينفي كل ذلك وذلك هو رضا الله تعالى **(ورضوان من الله أكبر)**[1] نعم أكبر من كل مقياس، والحاكم على كل شيء وغيره، ورضا الله تعالى يكمن في اتِّباع شريعته الموحِّدة، والسير على الحق والعدل وفق تصورات الإسلام لهما.

والآن لنتصور الإنسانية وهي تضع هذا المقياس نصب عينيها ثم لنلاحظ هذه المآسي التي نشاهدها اليوم. إن هذا المقياس كما ينظم تطبيق الإسلام وسيرة الأمة القانونية يحرك المناقبية العامة ويصبها في قالب منسجم مع ذلك التطبيق. وذلك ما يعبَّر عنه بـ (الحبّ في الله والبغض في الله).

وهكذا تقوم كل المقاييس في حياة الامة المسلمة على ذلك المقياس مما يخلق ترابطاً تذوب عنده كل أنواع الترابط الكاذب سواء كانت تلك الأنواع روابط قومية أو عنصرية أو مصلحية أو جغرافية أو غير ذلك... ومن العجب العجاب بل من المنطقي الى حد بعيد أننا لاحظنا أن تلك المقاييس خلقت في المجتمع الإنساني اليوم نزعة اللاّانتماء إلى أيّ مقياس اللّهم إلاّ إلى مقياس (اللاّمقياس واللاّانتماء) فقط.

الترابط عبر العبادات

العبادات مظهر جميل أخّاذ من مظاهر الارتباط بين الله والعبد. وبين العباد أنفسهم.

---

(١) التوبة: ٧٢.

فهي إلى جنب ربطها الفرد والمجتمع بالله تعالى، وإلى جنب تأثيراتها النفسية الكبرى؛ تؤثر الارتباط والشعور بالوحدة.

فالمسلم أينما كان يقف في أوقات واحدة نسبياً، وفي جماعة حسيَّة تعبِّر عن المجمع العالمي للمسلمين وتجسده، ويقوم بأعمال تربِّي فيه الخشوع والخضوع والعقيدة النافذة والترابط بعدها، ويتجه مع إخوته جميعاً إلى قبلة واحدة، ويردد نشيداً مقدَّساً واحداً يسبِّح به الله تعالى ويحمده، إلى غير ذلك. وهكذا يبدو لنا نوع رائع من أنواع الترابط، بل أروع نموذج تتصوره الإنسانية للترابط في عملية الحج الكبرى بما لا يحتاج إلى كثير شرح وتفصيل، إلاّ أننا نشير هنا إلى وحدة المركز الذي يطوف حوله الحجاج كتعبير إيجابي عن لزوم جعل هذا المركز مطاف الحياة كلها، والعمل على أن يكون مطاف الأرض كلِّها بما يجسِّده من تعبيرات مقدسة؛ في حين يقف المسلمون في مكان آخر ليرموا رمزَ الشرِّ المتمثل في الجمرات المتعددة إشارة الى خطوات الشيطان وسبله المختلفة.

الترابط عبر الحقوق المشتركة

زخرت كتب الروايات بالأخبار الكثيرة المتواترة إمّا لفظاً وإمّا معنىً بحقوق المسلم على المسلم، وهي لو روعيت تمام المراعاة لعادت على المسلمين بروابط قوية لا يمكن أن يفصمها فاصم.

وقد ذكر صاحب كتاب (الأخلاق) «السيد عبدالله شبر(رحمه الله)» هذه الحقوق مستمداً إيّاها من النصوص الشرعية وهي:

١ ـ ان يحب للكافة ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لنفسه.

٢ ـ أن لا يؤذي أحداً من المسلمين بقول أو فعل. قال(صلى الله عليه وآله وسلم): (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده).

٣ ـ أن يتواضع لكل مسلم ولا يتكبَّر عليه.

٤ ـ أن لا يسمع بلاغات الناس بعضهم على بعض ولا يبلغ بعضهم ما يسمع من بعض.

٥ ـ أن لا يزيد في الهَجر لمن يعرفه أكثر من ثلاثة أيام مهما غضب عليه.

قال(صلى الله عليه وآله وسلم): (لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهم الذي يبدأ بالسلام).

٦ ـ أن يحسن إلى كل من قدر منهم إن استطاع.

٧ ـ أن لا يدخل على أحد إلاّ بإذنه.

٨ ـ أن يخالط الجميع بخلُق حسن، ويعاملهم بحسن طريقته.

٩ ـ أن يوقِّر المشايخ ويرحم الصبيان. قال(صلى الله عليه وآله وسلم): (ليس منا من لم يوقِّر كبيرَنا ويرحمْ صغيرَنا).

١٠ ـ أن يكون مع كافة الخلق مستبشراً طلق الوجه رقيقاً.

١١ ـ أن لا يَعِدَ مسلماً بوعد إلاّ ويفي به.

وهكذا يصل بها الى ستة وعشرين حقاً وهي في الحقيقة بعض الحقوق. ترى لـو أنَّ المسلمين جميعاً طبَّقوا هذه الحقوق فهل يصلون الى ما هم عليه اليوم؟!

الترابط في المجال الاقتصادي

والدارس للاقتصاد الإسلامي المذهبي يجد بوضوح أن هـذا المـذهب يشـكل دعامـةً كبرى من دعائم الترابط العام بين كل القطاعات المسلمة. وها نحن نشير الى ظـاهرتين في هذا المجال كمثال يوضح ما نقول.

الف ــ ظاهرة الملكية العامة

فالاقتصاد الرأسمـالي إذا كـان يعتـبر الملكيـة الخاصـة هـي الأصـل والملكيـة العامـة الاستثناء والاقتصـاد الماركسـي يعتـبر الأمـر علـى العكـس؛ فـإن المـذهب الاقتصـادي الإسلامي يتميَّز بأنه يقول بالملكية المزدوجة (العامة والخاصـة) ولكـل منهمـا مسـاحتها الخاصة بها، وملكية الأمة هي جزء مهم من الملكية العامة في الإسلام حيـث أن الارض التي تفتح عنوة بالجهاد تكون ملكاً للمسلمين جميعاً على الرأي الأشهر ـ من هو حاضر ومن سيولد بعد ـ بدون أن تـورث فالمسـلمون علـى هـذا الأسـاس شـركاء في ملكيـة الكثير من الأراضي، وإليهم وإلى مصالحهم يعود ريع تلك الارض.

ب ــ ظاهرة التكافل الاجتماعي

وهي المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسـلمين فرضـاً كفائيـاً كفالـة بعضـهم لبعض. ففي حديث عن الامام الصادق(عليه السلام): (أيُّما مؤمن منع مؤمنـاً شـيئاً ممـا يحتاج اليه وهو يقدر عليه ـ من عنده أو من غيره ـ أقامه الله يوم القيامـة مسـودّاً وجهـه مزرقّةً عيناه، مغلولةً يداه إلى عنقه، فيقال هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر بـه الى النار).

هـذا وان هـذه الـروح لتشـعُّ في كـل جوانـب التشـريعات الاجتماعيـة الاخـرى في الإسلام.

الترابط عبر المسؤولية المتبادلة لتطبيق أحكام الله تعالى

ونعني بذلك مضمون مـا ورد مـن أحاديـث تؤكـد علـى عـاملي (الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر) وأن بهما قوام الأمة وبقاءها، وكذلك الأحاديث المباركة الـتي تؤكـد على عموم المسؤولية الاجتماعية من قبيل: (كلُّكـم راع وكلُّكـم مسـؤولٌ عـن رعيَّتـه) وغير ذلك فإنها تجعل كل مسلم على أيٍّ أرض كان، وبأيٍّ مستوىً كـان، مسـؤولاً عـن كل ما يقع من انحراف وكل توان في المسيرة الإسلامية الصاعدة، فعليه أن يواصل الدفع من جهة، ويرفع العقبات التي أمامها من جهة أخرى.

وفي ختام هذا الفصل لابدَّ لنا مـن أن ننصـت إلى كـلام الله الحكـيم وهـو يخاطـب المسلمين جميعاً بعبارة (يا أيُّها الذين آمنوا) ويمنحهـم التصور المطلـوب عـبر لفـظ واحـد للجميع فيقول تعالى:

(يا أيُّها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم)[١] و(يا أيُّها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته)[٢] و(يا أيُّها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا)[٣] و(يا أيُّها الـذين آمنـوا اصـبروا وصـابروا ورابطوا)[٤] و(يا أيُّها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله) و(يا أيُّها الذين آمنـوا لا تتَّخذوا الكافرين أولياء)[٥]. و(يا أيُّها الذين آمنوا لا تُحِلُّوا شعائر الله)[٦] و(يا أيُّها الذين آمنوا إنَّما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه)[٧] و(يا أيُّها الـذين آمنوا لا تخونوا الله والرَّسول وتخونوا أماناتكم)[٨] و (يا أيُّها الذين آمنوا اركعـوا واسـجدوا

---

(١) البقرة: ٢٥٤.

(٢) آل عمران: ١٠٢.

(٣) آل عمران: ١٥٦.

(٤) آل عمران: ٢٠٠.

(٥) النساء: ٤٤.

(٦) المائدة: ٢.

(٧) المائدة: ٩٠.

(٨) الأنفال: ٢٧.

واعبدوا ربّكم)[1] و(يا أيُّها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً)[2] وهكـذا يصـف القـرآن الأمة المسلمة بالصفات العامة: فهي الأمة الخليفـة، والوسـط، والشـاهدة، والمسـلمة لله تعالى، والشديدة على الكفّار، والرحيمـة فيمـا بينهـا، والكريمـة غـير المهانـة، والمنفقـة، والمتقية، وغير المتشبهة بالكفار، والصابرة المرابطة القائمـة بالقسـط، والمعاديـة للكفـار، والمقيمة لشعائر الله، والمجتنبة للخمر والميسر، وغير الخائنة، والراكعة الساجدة، والعابـدة ربّها الذاكرة له، وهكذا تتولى هذه الأوصاف لتحدّد معالم هـذه الأمـة، وتنتهـي بهـا إلى موقف موحَّد تماماً، وتجعلها (خير البرية).

الإسلام والدولة العالمية

ربما كـان الحـديث عـن دعـوة الإسـلام للدولـة العالميـة حـديثاً عـن ضـروري مـن ضروريات الإسلام، أو في الأقل حديثاً عن ضروري فقهي واضح لدى علمـاء الإسـلام وفقهائه.

فالإسلام جاء ليطبق في الأرض كلها، وللنـاس كلـهم، وعلـى شـؤون الحيـاة كلـها، وذلك باعتباره السبيل الوحيد الـذي يضـمن السـير الطبيعـي للقافلـة الإنسـانية نحـو كمالها. والحل الأصلح الذي قام على أساس من علم إلهي غير محـدود، وتخطـيط حكـيم لهذه المسيرة من قبل خالق الإنسان والكون.

انه دين الحياة كلها، والحياة محورها الاجتماع، والمجتمع لا يتمُّ بـدون دولـة. فهـو إذن يدعو الى الدولـة العالمية الموحـدة، حيث يكون الدين كله لله.

انه رسالة جاءت ناسخة لجميع الشرائع، في نفس الوقت الذي جاءت فيـه مصـادقة لأصولها ونظراتها الثابتة، فكل الشرائع اذن وجدت صورتها الاكمل في الإسلام، وكـل البشرية رأت سبيلها الصالح فيه.

والرسول الأكرم رسول للناس جميعاً، لا لعشيرة ، ولا لفئة، ولا لعنصـر، ولا لمنطقـة جغرافية معينة، انه رسول خالق الإنسانية لكل الإنسانية.

---

(١) الحج: ٧٧.
(٢) الأعراف: ١٥٨.

(يا أيُّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً)(١).

(وما أرسلناك إلاّ كافّة للناس بشيراً ونذيراً)(٢).

ولهذا نجده(صلى الله عليه وآله وسلم)قد دعا العالم جميعاً إلى الإسلام، وأرسل رسائله إلى زعماء الدول المعروفة آنذاك، داعياً إيّاهم إليه، لا بل أعلن عالمية رسالته وهي ما تزال مستضعفة في مكة، حيث جاءت الآيات القرآنية:

(وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لّما سمعوا الذكر ويقولون إنّه لمجنون * وما هو إلاّ ذكر للعالمين)(٣).

لتؤكد هذه الحقيقة في المراحل الأولى من الدعوة. وقد ذكر الرسول الاعظم(صلى الله عليه وآله وسلم) مضمون ذلك، في بعض رسائله وهي التي أرسلها الى (خسرو برويز) كسرى، حيث جاء فيها:

(بسم الله الرحمن الرَّحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، ويشهد أن لا إله إلاّ اللهُ، وحدهُ لا شريك له، وأنَّ محمَّداً عبده ورسوله، ادعوك بدعاية الإسلام، فإنِّي أنا رسول الله إلى الناس كافة، لأنذر من كان حيَّاً، ويحقَّ القول على الكافرين، أسلِمْ تَسْلَمْ، فإنْ أبيتَ فعليك إثمُ المجوس).

ومن نفس هذا المنطلق بشَّر الأنبياء باليوم الموعود، حيث يعمُّ العدل، ويكون الدين كلُّه لله، وحيث يظهر المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

إن هذا التبشير بالدولة العالمية، منطلق من طبيعته العالمية بلاريب، على أنَّ أيَّة مراجعة لجوانب التشريعات الإسلامية توضح للإنسان ـ بما لامراء فيه ـ أن الإسلام مصمَّم ليكون دين الإنسانية ككل، ذلك لأنه لا ينطبع بطابع معيَّن، ولا منطقة أو مساحة زمانية أو مكانية خاصة.

كل هذا يكاد يكون من نافلة القول.

إلاّ أن الذي نريد أن نؤكده هنا: هو أن الإسلام بادِّعائه العالمية يصدق مع ذاته، في حين تكذب كل النظم الأخرى مع أسسها.

---

(١) الاعراف: ١٥٨.

(٢) سبأ: ٢٨.

(٣) القلم: ٥١، ٥٢.

إذ إنّ السؤال التالي ينطرح بسرعة في الذهن، بعد ادعاء أي منها العالمية والأممية. وملخصه: ما الذي يبرر للقائمين على النظام ان يوسعوا من أفقه وسلطته ليشمل العالم؟ ومن الذي خوّلهم ذلك؟

إننا حتى لو ركزنا على أكبر المبادئ المدّعية لذلك (وهي الماركسية) لوجدناها لا تستطيع أن تثبت مبرراً ينسجم مع أسسها هي، على فرض قبولها وسلامتها من المناقشة، وهو فرض محال، فليس هناك قانون ديالكتيكي واحد يفرض حكومة فئة أو شعب على العالم، بل إن هذه القوانين تقضي باختلاف مسيرة الشعوب لاختلاف مستواها الاقتصادي، وتعقُّد علاقاتها الاجتماعية.

وحينئذ فلن يصدق الماركسيون مع ذاتهم الماركسية عندما يعلنون الأممية والدولة العالمية.

أمّا الرأسمالية: فهي أعجز من أن تثبت لها أسساً فلسفية، فضلاً عن أن تجد المسوّغ التاريخي الحضاري لأطروحة حكومة عالمية موحَّدة.

وأمّا الإسلام فيستمد عالميّته كما رأينا من:

١ ـ كونه رسالة خالق الإنسان (ووليه المطلق) للإنسان. والأطروحة النهائية لمسيرة التكامل الإنساني.

٢ ـ كونه دين الفطرة: والفطرة لا تختلف من إنسان إلى آخر، بل هي الحد الإنساني الفاصل.

٣ ـ كون رسوله، رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) الى البشرية جمعاء.

هذا ما أردنا الاشارة إليه، كما وددنا أن ننبه على أن الانطلاقة الإسلامية لا يمكن أن تقارن ـ في أيِّ حال ـ بأيَّة انطلاقة أخرى... إنها رسالة الله، وليست كما يدّعون رسالة الرجل الأبيض، أو رسالة التاريخ، أو رسالة التحضير، أو ما إلى ذلك من آلهة وهمية صاغتها العقلية الاستغلالية الاستعمارية، لتسوغ لنفسها نهب الشعوب والثروات.

نعم، يمكن لأي إنسان أن يتساءل عن الدليل، أمّا إذا قبله فلا مناص له من التسليم بالحقيقة.

وعلى أيٍّ:

فإنْ تحققَ هذا الحلم الكبير، حلم الدولة الإسلامية العالمية الواحدة ـ وهو ما نعتقد

بلزوم تحققه ان عاجلاً أو آجلاً[١] ـ لم يعد هناك مجال للبحث عن العلاقات الدولية، وإنّما تعود المسألة مسألة علاقة بين القطاعات المختلفة في داخل جسم الأمة الموحدة. وهي الحالة الطبيعية للبشرية. أو فلنقل: هي الأصل في المسيرة.

ان الإسلام يريد الأرض كلها تطوف حول الكعبة محور التوحيد، كما يطوف الكون حول العرش محور الخلق الإلهي، ونستطيع أن نشهد هذه المقارنة في كلمات الإمام علي(عليه السلام)، التي تشبِّه الطائفين بالبيت بالطائفين بالعرش، حيث يقول:

(واختار من خلقه سمّاعاً، أجابوا إليه دعوته، وصدَّقوا كلمته، ووقفوا مواقف أنبيائه، وتشبَّهوا بملائكته المطيفين بعرشه)[٢].

الانقسام هو الاستثناء

وما يتصوره الإسلام في مرحلة الاستثناء هو: أن ينقسم العالم الى دارين، إحداهما دار الإسلام، والأخرى دار الكفر.

والحدُّ الفاصل بين الدارين هو السلطة الإسلامية.

يقول الاستاذ الشهيد عبد القادر عودة:

(الأصل في الشريعة الإسلامية أنها شريعة عالمية لا مكانية... ولكن لما كان الناس جميعاً لا يؤمنون بها ولا يمكن فرضها عليهم فرضاً، فقد قضت ظروف الإمكان، أن لا تطبق الشريعة إلاّ على البلاد التي يدخلها سلطان المسلمين دون غيره من البلاد.

... ولهذا نستطيع أن نقول: إن الشريعة الإسلامية في أساسها شريعة عالمية، إذا نظرنا إليها من الوجهة العلمية، ولكنها في تطبيقها شريعة إقليمية إذا نظرنا إليها من الوجهة العملية)[٣].

وعلى هذا الأساس فتشمل هذه الدار كل بلد سكانه ـ كلهم أو أغلبهم ـ مسلمون، وكل بلد يتسلّط عليه المسلمون ويحكمونه.

أما دار الكفر فتشمل مساحتين:

دار الحرب ، ودار العهد.

---

(١) مكاتيب الرسول: ٥.

(٢) نهج البلاغة: ٤٥.

(٣) التشريع الجنائي: ص ٤٤٠.

والعلاقة مع دار العهد تحكمها ـ بالاضافة للقواعد العامة في التعامل مع غير المسلمين عموماً ـ مقتضيات العهد التي يلتزم بها الإسلام بشدة، ويأمر القرآن بكل وضوح بعدم نقض العهد إن كانت شروطه مُحَقَّقةً.

(**واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولاً**)[1].

في حين تقوم العلاقة مع دار الحرب على مقتضيات لغة الحرب، دون ان تخرج ـ في منطق الإسلام ـ عن الأطر الإنسانية العامة في التعامل.

عناصر مهمة في العلاقات مع الآخرين

وهنا نود ان نجمل الأمر، فنذكر بعض العناصر التي تلعب دورها الكبير في تحديد نوعية العلاقات الدولية للسياسة الخارجية الإسلامية، إلاّ أنّنا قبل ذكر هذه العناصر، نشير إلى الأساسين الرئيسين، اللذين تقوم عليهما السياسة الخارجية الإسلامية ، وهما:

١ ـ المصلحة الإسلامية العليا على ضوء الواقع القائم.

٢ ـ الروابط والرحمة الإنسانية، والصلات الخلقية.

والواقع ان كل التشريع الإسلامي يستقي من هذين المعنيين، بل يمكننا القول ـ عند التعمق ـ أنهما يعبّران عن موقف واحد، فلم يكن الإسلام ليقصد إلاّ أن يضع الإنسان على طريق تكامله، ويفجرّ طاقاته، وينفي عن حياته كل المعوقات التي تقف في وجه مسيرته، المستمدة من هدي الرسولين، الداخلي والخارجي، أي الفطرة والتشريع.

والواقع الذي لا شك فيه أن الواقعية والروح المناقبية تعتبران من أهم سمات التشريع الإسلامي في شتى جوانبه، وما سنراه فيما يلي من أسس إنّما ينبثق عن هاتين الصفتين الرئيستين.

أمّا العناصر التي وددنا التركيز عليها في نظرتنا السريعة هذه، فهي كما يلي:

أولاً: العمل على إبقاء الأمة نموذجاً أعلى للمجتمعات البشرية

فالأمة الإسلامية التي يصفها القرآن: هي الأمة الوسط، والوسطية هنا بلاريب يراد بها النموذج الأسمى، وما يمكن استفادته من تعبير واسطة العقد، حيث الجوهرة الثمينة التي تتبعها الجواهر الأخرى فيه. وهي الأمّة الشاهدة، وهي خير أمة أخرجت للناس، وعلى هذا فالسياسة الخارجية الإسلامية تسير بشكل منسجم مع مجموع السياسات

---

(١) الاسراء: ٣٤.

الداخلية باتجاه تحقيق هذا الأمر بشتى الوسائل والسبل، أي سواء على الأصعدة السياسية، أو الاعلامية، أو الاجتماعية، أو العسكرية، أو غيرها.

إن هذا العنصر ـ كما ترون ـ يدفع الأمة إلى التعالي والتكامل في كل حقل، والاستفادة الأكمل من تجارب الآخرين، واستغلال كل تسابق في سبيل تحقيقه.

إنه يعني الانفتاح على كل مجالات الحياة، وحمل رسالة إنسانية حضارية كبرى، نقول هذا ونحن نعترف بأنَّ أمتنا ـ نتيجة عوامل كثيرة ـ قد أقصيت عن هذا الدور الطليعي الذي أهلت له، ولكن هذا لا يعني أن لا تظل تلح على الوصول إليه، أو تنساه عندما تحاول أن توَصِّل أية علاقة دولية.

ثانياً: المبدئية في التعامل

وهي سمة عامة في كل خط سياسي سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي. ذلك:

ان الدولة الإسلامية دولة عقائدية، تؤمن بمبادئ تصورية تقوم على أساس منها خطوط عملية تستوعب حياة الإنسان الفرد والمجتمع.

ولهذا فهي تقترب من الآخرين بمقدار قربهم من المبدأ، وتبتعد عنهم بنفس المقياس، وهي لا تتعامل معهم إلاّ من خلال الامتدادات التي يسمح بها المبدأ... فعلى ضوء المبدأ يتحدَّد نوع العلاقات الدولية، وكونها ودّية، أو حسنة، أو سيئة، في الأصل.

أمّا العلاقات الأخوية فلا تقوم إلاّ بين المؤمنين، وذلك لأنها علاقات سامية، قد تعني وحدة الأفراد في مختلف الشؤون وليس هناك إمكان أن يصلها أناس يختلفون على قضية الإيمان.

ثالثاً: نفي السبيل على المؤمنين

وتعتبر هذه القاعدة من أروع قواعد السياسة الخارجية، وربما كانت في بعض جوانبها تطبيقاً للقاعدة الاولى. كما تعبِّر عن علوِّ الإسلام على غيره من الأنظمة، وكرامة المسلمين التي يجب ان لا تُمَسَّ مطلقاً.

وبموجب هذه القاعدة فإنَّ أيَّ تصرُّف أو معاهدة أو عقد يؤدّي الى تفوق الكافرين على المسلمين يعد ملغياً من أساسه ـ وكما يعبر الفقهاء ـ فان هذه القاعدة شأنها شأن قاعدة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) وقاعدة (نفي العسر والحرج) تعد من القواعد الثانوية التي تستطيع أن تحكم على الأحكام الاولية بمجموعها وتقوم عليها، اللّهم إلاّ

تلك التي تتضمن بنفسها تحمُّل الضرر في سبيل تحقيق غاية أسمى كالجهاد.

وتستند هذه القاعدة إلى ادلة، منها: الآية الشريفة:

﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾[1].

ومنها الأحاديث التي تطبقها في بعض الموارد، كالحديث الوارد في كتاب (من لا يحضره الفقيه ج٤)، بما نصه:

(الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يورثون).

كما تستند إلى إجماع الفقهاء، وربما أمكن أن يقال: إن روح التوجهات الإسلامية، وملاحظة المناسبات بين الحكم والموضوع، تقرر هذه الحقيقة بوضوح، و**﴿لله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾**[2].

وينبغي أن ننبه هنا إلى أنَّ هذا التوجه لا يعبِّر عن نوع من التكبُّر ـ كما يقول البعض ـ وإنما هو تقرير حقيقة علوِّ النظام الإسلامي على غيره، باعتباره النظام الأكمل، وبالتالي أفضلية تابعيه، فهو يعمل على أساس من معيار إنساني. نعم، يمكن أن يناقش أو يتساءل أحد عن أصل المعيار، ويتحوَّل البحث حينئذ إلى الأدلة. أمّا أن يطلق القول على عواهنه، ويعتبر ذلك بشكل عام عملاً عنصرياً، فهو من أشدِّ الظلم.

إنَّها قاعدة تعاملية مهمَّة، لها تطبيقاتها في مختلف المجالات، ومنها: المجالات السياسية.

وليس هنا بأروع من تطبيقها اليوم، في تعاملنا مع القوى العظمى، التي تعمل على ابتلاع العالم ونهب ثرواته، وعبر بعض الأساليب الخدّاعة.

وما حادثة تحريم شراء وبيع التبغ الداخلي والخارجي لبريطانيا، من خلال تاجر انكليزي يدعى (رجي) إلاّ تطبيقاً لهذه القاعدة، حيث سلّط الشاه الظالم الكافرين، على جانب اقتصادي إسلامي، فأصدر الإمام الميرزا الشيرازي فتواه المعروفة القائلة:

(إن استعمال التبغ ومشتقاته حرام اليوم، وإنه يعدُّ بمثابة إعلان الحرب ضدَّ الامام المهدي «عج»).

والتطبيق السياسي الثاني المعاصر: هو الموقف الحازم الذي وقفه امام الأمة الخميني العظيم من معاهدة الكابيتولاسيون (أي الاشتراط) ويعني: اشتراط أن لا تطبق على

---

(١) النساء: ١٤١.

(٢) المنافقون: ٨.

السكان الأجانب في إيران إلاّ قوانين دولهم، حيث يقوم قنصل الدولة المذكورة بتطبيقها.

وما كانت تعني إلاّ نوعاً من الحصانة القضائية للأجانب، وتسليطهم على رقاب المسلمين، وقد قام نظام الشاه المقبور بعقد هذه المعاهدة في عام ١٩٦٣م ، فنهض العلماء الكبار ـ وفي طليعتهم الامام القائد ـ ضد هذا العمل المنافي للإسلام والعدالة، مما أدّى به الى إبعاده من قبل الحكم الطاغي الى تركية. والواقع أن بذرة الثورة الإسلامية الكبرى غرست في ذلك اليوم. والرائع إن الإمام استهل بيانه الجريء وفتواه بالآية القرآنية الشريفة: (**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**)[1].

ولو أن الأمة الإسلامية، أو هؤلاء القائمين عليها، راعوا هذه القاعدة في تعاملهم، لما أصيبت الأمة بالحالة التي هي عليها الآن قطعاً، حتى عدنا نشهد اليوم حكّام المسلمين يتنادون الى مجلس، يعترفون فيه بالحدود الآمنة لإسرائيل، هذا العدو المتسلط على رقاب المسلمين، والمهين لشرفهم وكرامتهم.

ومن الجدير بالذكر:

ان العناصر الثلاثة الماضية تشكل أساساً لروح الاستقلال، والترفع على أي نفوذ أجنبي مذل.

رابعاً: التوعية قبل أيَّة خطوة أخرى

الإسلام دين التوعية والتربية.. وهو بمقتضى واقعيته وفطريته يقرر لزوم القيام بتوعية أيٍّ إنسان يراد له أن ينضمَّ إلى معسكره، وأيٍّ مجتمع يراد للإسلام أن ينفذ إلى عمقه.. إنه يعرض جوهرته الثمينة، لأنه يعلم أن قيمتها ستنكشف بكل وضوح للجميع.. ولذا فهو يرفض أيَّ تقليد في العقيدة، ويدعو الى البحث والبرهنة، (**قل هاتوا برهانكم**) وهو يرفض أية عملية إكراه عقائدي (**لا إكراه في الدين**) كما يريد من الأمة أن تكون من أولي الأيدي والأبصار، قوية في بصرها وبصيرتها.. وفي مجال التعامل مع الآخرين يأمر بالدعوة البيِّنة الواضحة قبل كل شيء، يقول القرآن الكريم:

(**أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربَّك هو**

---

(١) النساء: ١٤١.

أعلم بمن ضلَّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين)[١].

(فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتَّبع أهواءهم)[٢].

(ومن أحسن قولاً ممَّن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنَّني من المسلمين)[٣].

(قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتَّبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين)[٤].

وفي هذا يقول شهيد الثورة الإسلامية في العراق، آية الله السيد محمد باقر الصدر في كتابه (اقتصادنا):

(والأمر الآخر: أن يبدأ الدعاة الإسلاميون ـ قبل كل شيء ـ بالإعلان عن رسالتهم الإسلامية، وإيضاح معالمها الرئيسية، معزَّزة بالحجج والبراهين، حتى إذا تمت للإسلام حجته، ولم يبق للآخرين مجال للنقاش المنطقي السليم، وظلوا بالرغم من ذلك مصرِّين على رفض النور... عند ذلك لا يوجد أمام الدعوة الإسلامية ـ بصفتها دعوة عالمية تتبنى المصالح الحقيقية للإنسانية ـ إلاّ أن تشق طريقها بالقوى المادية، بالجهاد المسلح)[٥].

وقد جاء في كتاب الكافي للمرحوم الكليني عن الصادق(عليه السلام) قوله:

«قال أمير المؤمنين(عليه السلام): بعثني رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى اليمن، فقال: يا علي لا تقاتلنَّ أحداً حتى تدعوه إلى الإسلام، وأيمُ الله لأن يهدي الله عزَّوجلَّ على يديك رجلاً خيرٌ لك مما طلعت عليه الشمس وغربت، ولك ولاؤه يا علي»[٦].

إنه أسلوب القرآن قبل كل شيء، الذي علَّمه الله لموسى وهارون(عليه السلام) (إذهبا إلى فرعون إنَّه طغى، فقولا له قولاً ليِّناً لعلَّه يتذكَّر أو يخشى)[٧].

انه الدعوة ـ حتى عند مواجهة الطواغيت ـ عسى أن يهتدوا الى الحق.

---

(١) النمل: ١٢٥.

(٢) الشورى: ١٥.

(٣) فصلت: ٣٣.

(٤) يوسف: ١٠٨.

(٥) ج١، ص ٢٧٥.

(٦) الوسائل: ٣٠/١١.

(٧) طه: ٤٣، ٤٤.

وها نحن نجد الرسول العظيم يكرر عبارة (أدعـوك بدعايـة الإسـلام) في رسـالته إلى شاه إيران، وقيصر إمبراطور الروم تطبيقاً لهذا التعليم الإسلامي السامي.

وهكذا راح الدعاة يبثُّون الدعوة إلى الاقطار. وقد ذكرت أسماء بعض الدعاة إلى الله، ومنهم:

عبدالله بن حذافة السهمي ـ مبعوث الرّسول(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى إيران.

حاطب بن أبي بلتعة ـ مبعـوث الرَّسـول(صـلى الله عليـه وآلـه وسـلم) إلى مصـر لدعوة المقوقس.

دحية الكلبي ـ مبعوث الرَّسول (صلى الله عليه وآله وسلم)إلى روما.

عمرو بن أميَّة ـ مبعوث الرَّسول(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الحبشة.

سليط بن عمرو ـ مبعوث الرَّسول(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى اليمامة.

عمرو بن العاص ـ مبعوث الرَّسول(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى عمان.

حرملة بن زيد ـ مع وفد معه الى مدينة (أبلة) الواقعة على ساحل البحر الأحمر.

المهاجر بن أبي أميَّـة ـ مبعـوث الرَّسـول(صـلى الله عليـه وآلـه وسـلم) إلى ملـوك حِمْيَر، عمان.

علي بن أبي طالب(عليه السلام) ـ مبعوثه الثاني إلى هذه المدينة.

حذيفة بن اليمان ـ مبعوث الرَّسول(صلى الله عليه وآله وسلم) الى الهند.

عبدالله بن عوسجة ـ مبعوث الرَّسول(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى قبيلة حارثة بن قريظ.

جرير بن عبدالله البجلي ـ مبعوث الرَّسول(صلى الله عليه وآلـه وسـلم) الى قبائـل ذي الكلا.

وغيرهم ممن حمل مهمة الدعوة الى الشعوب.

وإذا أردنا أن نجد التطبيقات السياسية لهذا الأصـل في التعامـل الـدولي، أمكننـا أن نلحظها في بعثات الإيضاح المرسلة من هنا إلى هناك، وفي أساليب توضيح الحقيقة عـبر الوسائل السمعية والبصرية. وفي مـذكرات الإيضـاح الموجهـة، والمـذكّرات التفسـيرية المقدمة إلى المؤتمرات الدولية.

وما تتميز به العلاقات الدولية الإسلامية: أنها تنظر الى عملية التوعيـة والايضـاح كرسالة إلهية ومبدأ ضروري يجب الالتزام به قبل القيام بأية خطوة عسكرية أو سياسـية أو غيرها تجاه الدول الأخرى.

اما ما نجده من السياسة الماكرة القائمة بالفعل، فهو اعتماد هذه السياسة التوضيحية باعتبارها مناورة سياسية فإذا لزم الأمر، قلبت الحقائق، وتغيرت الموازين.

خامساً: مراعاة العدالة في التعامل

يشكل العدل أهم أصول التصوُّر الإسلامي عن الواقع.

(شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو، والملائكة وأولو العلم، قائماً بالقسط)(1).

وأهمُّ الأسس عند التعامل الاجتماعي.

(يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله)(2).

ومن الطبيعي ان يأتي التأكيد على العدالة حين تثور الإحن والشنآن، ويكاد العدل ينسى من البين، وحينئذ تقول الآية:

(ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى)(3).

وإذا لاحظنا أنَّ العدل في التعامل مع الأجانب عن دار الإسلام يلحظ فيه واقعهم القائم، أدركنا البُعد الإنساني في هذا الأصل، وهذا ما تؤكده أحكام الإسلام في الجهاد والعهد والإجارة وغيرها.

وهو ما يفسر وقوف الدولة الإسلامية إلى جانب قضايا المستضعفين والمحرومين في الأرض، ومقارعة الظلم والطغيان في كل مكان، حتى لو لم يكن الأمر يمسها من قريب، وعملها على نفي العلاقات الظالمة بين الدول.

فليس وقوفنا إلى جانبهم وقوفاً مصلحياً دعائياً، حتى اذا ما تسنّى لنا الأمر ومنحتنا المقادير أزمَّتها رحنا نسومُها سوء العذاب، وهو ما نجده من القوى العظمى، شرقيِّها وغربيِّها.

وإنما هو موقف مبدئي أصيل، قائم على أساس متين، متى ما خالفناه ـ وفي أيَّة لحظة ـ خرجنا عن الخط الإسلامي القويم، ودخلنا في عداد المستكبرين، الذين يقول فيهم تعالى:

(فهل عسيتم إن تولَّيتم أن تُفسِدوا في الأرض وتُقطِّعوا أرحامكم * أولئك الذين لعنهم

---

(1) آل عمران: ١٨.

(2) النساء: ١٣٥.

(3) المائدة: ٨.

الله فاصمَّهم وأعمى أبصارهم)[١].

إنَّ القرآن على العكس من ذلك، يعطينا صورة الجماعة المسلمة المتمكنة، بقوله: (الذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصَّلاة وآتوا الزّكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكرِ ولله عاقبة الأمور)[٢].

سادساً: مبدأ تأليف القلوب

وهو مبدأ يمثل ايجابية الشريعة الإسلامية بكل وضوح، كما يعكس واقعيتها في نفس الوقت.

ففي الجو الذي يتم فيه تأليف القلوب، تنفتح النفوس للحقيقة، وتتقرب إلى الواقع، والأصل في هذا المبدأ هو: سهم المؤلفة قلوبهم في مصارف الزكاة، حيث فتح هذا مجالاً للعمل المنظم لتحقيق ذلك، عبر الوقوف إلى جانب كل المستضعفين، والدفاع عن قضاياهم، وجلب القلوب إلى الإسلام.

ورغم أن الفقهاء يختلفون في مساحة هذه القلوب المؤلفة، وهل تختص بغير المسلمين، أم تشمل المنافقين، أم تعم بعض المسلمين ضعيفي الإيمان، إلاّ أنَّ الذي يبدو من روح الإسلام واتجاهاته الاقتصادية، ومن أقوال فقهاء الشيعة والسنة ـ ومنهم الامام الخميني القائد ـ أنه مبدأ عام، وأصل يتيح للدولة الإسلامية أن تلحظ المصلحة أينما تكون. ومن هنا فمن الطبيعي أن يشكل عنصراً إسلامياً، له دوره في تحديد العلاقات الدولية، وتقديم المساعدات إلى مختلف الدول والشخصيات والجمعيات على شتى مذاهبها.

ولئن كان هناك بعض البحث في لزوم العمل بهذا المبدأ في عصر معيَّن، وبالنسبة لأشخاص معيَّنين، بعد وفاته(صلى الله عليه وآله وسلم)، فإنَّه لا شك في إسلاميته أصلاً، ولزومه في العصور الأخرى.

على أننا ننبه هنا إلى أنَّ هذا السهم المعطى للمؤلفة قلوبهم لا يختص مورده بباب الزكاة، وإنما نجد الإسلام يسمح للإمام بأن يقوم بالإنفاق بما يحقق مصلحة الإسلام العليا من أموال الدولة، وتفصيل هذا يذكر في البحوث الاقتصادية الإسلامية.

وبانفتاح هذا الباب نجد المجال السياسي لتطبيقاته واسعاً جداً يشمل كل المعونات الاقتصادية والسياسية التي يمكن أن تقدمها الدولة في سبيل تقريب القلوب إليها وإلى

---

(١) محمد: ٣٢، ٣٣.

(٢) الحج: ٤١.

مبادئها... إلاّ أنَّ من الواضح فيه ملاحظة مدى ما يعود به من نفع على القضية الكبرى بغض النظر عن أية منافع سياسية ضيقة.

سابعاً: إحترام العهود والعقود والاتفاقيات الدولية

وهذا الأصل هو من أهم الاصول التي تعتمدها السياسة الإسلامية الحقة، وكما قلنا من قبل، فإنَّه يستمد من الواقعية التي تتسم بها النظرة الإسلامية من جهة، واحترام مقتضيات الخلق من جهة أخرى.

فالقائد الإسلامي يفكر ملياً في أيِّ عهد أو عقد يعقده، ولكنه إذا عقد العقدة ـ مستوفية لكل شروطها ـ إلتزم بها تمام الالتزام.

(وأوفوا بالعهد إنَّ العهدَ كان مسؤولاً)[1].

والعهود التي تعطى للدول الأجنبية أو الأجانب، تارة تدخل ضمن عقود صرَّح بها الإسلام، وحدَّد لها قوانينها العامة، فيجب الالتزام بذلك، وأخرى تسير بمنحىً مستقل، يرى وليُّ الأمر أن يعقدها لأَنَّها تحقِّقُ المصلحة الإسلامية العليا.

فمثال الاول: عقد الذمة، وعقد الهدنة، وعقد الأمان. ومثال الثاني: كل العقود الأخرى والتي تعقد على الصعيد العسكري والاقتصادي، وأمثال ذلك.

وتستمد التعاليم الإسلامية ـ الخاصة بهذا العقد أو ذاك ـ من نصوص القرآن الشريفة، والأحاديث المباركة، وعمل الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم).

ففي مجال عقد الذمة: تستفاد بعض الأحكام من الآية الشريفة **(قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتُوا الكتاب حتى يُعطُوا الجزية عن يد وهم صاغرون)**[2].

وهناك عقود الذمة التي عقدها (صلى الله عليه وآله وسلم) مع نصارى نجران وبني تغلب ومجموعات من اليهود.

ولا نريد هنا أن ندخل في تفاصيل هذه العقود، وإنما نريد التأكيد على أن مسألة العهود تحتل جانباً مهماً من الفقه الإسلامي، وتستمد خطوطها العريضة من القرآن الكريم.

---

(١) الإسراء: ٣٤.

(٢) التوبة: ٢٩.

إلاّ أنَّنا يجب أن نلحظ في البين نقطتين متقابلتين:

الأولى: أن الحديث هنا عن عهود يقدِّمها الحاكم الإسلامي الولي الشرعي، أمَّا هذه العهود والمعاهدات التي يعقدها هؤلاء المتسلطون على الرقاب بالقوة والطغيان فهي في الأصل لا تُلزِمُ أيَّ مسلم، لأن من عقدوها ليسوا مخوَّلين إسلامياً للقيام بتقديم هذه العهود من قبل المسلمين، اللَّهم إلاّ إذا كان ذلك التقديم بصفتهم الفردية، وكانت التعاليم تسمح بمثل هذه العهود والعقود، كما في عقد الأمان في بعض صوره.

على أنه يجب أن يلحظ ـ في مثل هذه العقود والمعاهدات ـ مدى ما يعود على المسلمين من حصيلة.

الثانية: وكما لاحظنا جانب المسلمين، يجب أن نلحظ الجانب الآخر في البين، ومدى إيمانه وعلمه بصلاحية المسؤول الإسلامي، الذي يعقد معه هذه المعاهدة، فإذا لم يثبت لدينا وضوح الموقف لديه، كان علينا أن نحتاط في مجال نقض المعاهدات الدولية بلاريب.

وهذا المعنى يبدو وبكل وضوح عندما يطرح الفقهاء فكرة الالتزام باحترام حرية المحاربين ـ الذين دخلوا الأرض الإسلامية ـ بشبهة الأمان.

نعم، في كثير من الحالات، يجد المسلمون أن الدولة الأجنبية، التي دخلت في معاهدة مع حكامهم، كانت تعلم علم اليقين، بأن هؤلاء أناس متجبِّرون، لم تخوِّلهم مبادئهم الإسلامية، ولا أمتهم، حق التحدث باسمها، وحينئذ، لا يجدون ما يلزمهم بمثل هذه العقود الظالمة في الغالب.

ثامناً: التعامل بالمثل

يقول تعالى: ﴿**الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قِصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتّقوا الله واعلموا أنّ الله مع المتقين**﴾[1].

واذا كان مبدأ القصاص من جهة، ومبدأ جزاء الإحسان بالإحسان من جهة أخرى، مبدأين واقعيَّين يرتضيهما المنطق الإنساني في التعامل الفردي والاجتماعي الداخلي، فإنَّهما كذلك في مجال التعامل الدولي، بل ربَّما عاد أحدهما من الضرورات، إمّا لردع الاعتداء، وإمّا لجلب القلوب.

---

(١) البقرة: ١٩٤.

فإذا كان العدو في العصور السالفة ـ مثلاً ـ يسترقُّ المسلمين، فمن الطبيعي أن يعامَل بمثله طبعاً، مع ملاحظة كل الجوانب الأخرى.

ذلك أن حالة الاسترقاق يجب أن يحدِّدها القائد الذي بلغ درجة سامية من الورع والمحبة الإنسانية، ومستوىً سامياً من وعي روح الشريعة المتنافية مع أصل الاسترقاق، فإذا رأى القائد أنَّ الاسترقاق يشكل أفضل ردّ على العدو من جهة، واسلوباً لدخول الأسير الى المجتمع، والاحتكاك بالمسلمين، ومن ثم التعرف على الإسلام، وكذلك تخلصاً من تعطيل هذه الطاقات الخلاقة الأسيرة من جهة أخرى، فإنه حينئذ يأمر به كموقف لا بديل له. هذا في حين لا يقاس هذا بأساليب الاسترقاق الوحشية التي كانت جارية آنذاك.

يقول آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر(قدس سره):

«واذا عرفنا بهذا الصدد أنَّ ولي الأمر مسؤول عن تطبيق أفضل الحالات الثلاث (ويقصد بها: العفو، أو الاطلاق بفدية، أو الاسترقاق) على الأسير، وأوفقها بالمصلحة العامة، كما صرَّح بذلك الفاضل، والشهيد الثاني، وغيرهما من فقهاء الإسلام، وأضفنا إلى ذلك حقيقة إسلامية أخرى، وهي: أن الحرب لم يسمح بها الإسلام سماحاً عامّاً، وإنَّما سمح بها في ظرف وجود قائد معصوم، يتولّى قيادة الغزو وتوجيه الزحف الإسلامي في معاركه الجهادية، إذا جمعنا بين هاتين الحقيقتين، نتج عنها: أن الإسلام لم يأذن باسترقاق الاسير، إلاّ حين يكون أصلح من العفو والفداء معاً، ولم يسمح بذلك إلاّ لوليِّ الأمر المعصوم، الذي لا يخطئ في معرفة الأصلح، وتمييزه عن غيره.

وليس في هذا الحكم شيء يؤاخذ الإسلام عليه، بل هو حكم لا تختلف فيه المذاهب الاجتماعية، مهما كانت مفاهيمها، فإنَّ الاسترقاق قد يكون أحياناً أصلح من العفو والفداء معاً، وذلك فيما إذا كان العدو يتبع مع أسراه طريقة الاسترقاق، ففي مثل هذه الحالة، يصبح من الضروري أن يعامَلَ العدوُّ بالمثل، وتُتَّبَعَ معه نفس الطريقة»[1].

---

(١) اقتصادنا: ٧٥

هذا في الجانب السلبي، والأمر كذلك، بل هو أولى في الجانب الإيجابي، حينما يحسُّ الإسلام من العدو أو الطرف المقابل موقفاً حسناً، فإنَّه حينئذ يأمر بمجازاته بالإحسان، ويرفض مطلقاً أن لا يأبه المسلمون لمثل هذه المواقف الايجابية.

(وإن جنحوا للسَّلم فاجنح لها)[1].

(لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إنَّ الله يحب المقسطين)[2].

تاسعاً: نظام الجهاد بمختلف فروعه:

وهو باب واسع الأبعاد والفروع، حاول الإسلام فيه تنظيم الأعمال الحربية، مستهدفاً تحقيق الأهداف الإسلامية العليا، من خلال رفع الموانع في سبيل الدعوة الإسلامية، والحفاظ على محورها المتحرك. كل ذلك مع ضمان أكبر لالتزام الأساليب الإنسانية الممكنة ولن نتحدث طويلاً عن هذا الباب لسعته وضيق مجالنا عنه.

كانت هذه بعض الأسس القرآنية للتعامل الدولي، أشرنا إليها في لمحات سريعة، تاركين التفصيل فيها الى مظانه، وملاحظين أنه قد يكون البعض فيها داخلاً في إطار البعض الآخر، كما في مسألة المبدئية في التعامل مثلاً، أو نظام الجهاد، ولكن فصله تم على أساس من أهمية الدور الخاص الذي يلعبه في تحديد نوعية العلاقات الدولية.

وعلى أي حال:

فاننا اذا استعرضنا بعض الأسس التي تقوم عليها العلاقة بين الدارين (دار الإسلام ودار الكفر)، نبقى نتصور الحالة المفروضة، وهي قيام الدولة الواحدة في العالم، ويبقى هذا التصور الإسلامي هو الذي يحكم العلاقات الدولية، ويتحكم في نوعيتها.

هذا ومن المناسب هنا أن نقول: إن سياسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية كانت تسير باطِّراد نحو تطبيق هذه المبادئ السامية في مجال تعاملها الدولي، وإن كانت نتيجة

---

(١) الانفال: ٦١.

(٢) الممتحنة: ٨.

ذلك قد واجهت شتى الضغوط من الاستكبار العالمي، ومنها: هذا الحصار العالمي على الأصعدة: السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والإعلامية.

ولكنها راحت تتجاوز كل المؤامرات، مرفوعة الرأس، مفتخرة برسالتها الإسلامية التي حددت لها المنطلقات والأهداف، والسبيل لتحقيقها، بكل وضوح.

مع الدستور الإسلامي

وعند الرجوع إلى الدستور الإسلامي، نجده يعدُّ موضوع العمل على طرد الاستعمار، والحيلولة دون النفوذ الأجنبي، وكذا فكرة بناء السياسة الخارجية على أساس المعايير الإسلامية. والالتزام الأخوي تجاه كل المسلمين، والوقوف التام إلى جانب قضايا المستضعفين والدفاع عنها: يعدّ هذا من أهداف الدولة الإسلامية.

في حين تجعل المادة (٤٣) موضوع الحيلولة دون التسلط الاقتصادي الأجنبي على مرافق البلاد من مسلَّمات الاقتصاد الإسلامي وأسسه.

أمّا المادة (١٤٦) فتمنع بتاتاً من إقامة أيَّة قاعدة عسكرية أجنبية، حتى ولو كان ذلك باسم الاغراض السلمية.

وبالتالي فإنَّ الفصل العاشر من الدستور مخصَّص للسياسة الخارجية، حيث تقول المادة (١٥٢):

(إنَّ السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية تقوم على أساس نفي أيِّ نمط من فرض النفوذ أو القبول بذلك، والحفاظ على الاستقلال التام في جميع النواحي، ووحدة أراضي البلاد والدفاع عن حقوق كل المسلمين، وعدم الالتزام بأيّ شيء تجاه القوى المتسلطة، والعلاقات السلمية المتبادلة مع الدول غير المحاربة).

كما تقول المادة (١٥٣):

(تمنع كل معاهدة تؤدِّي للتسلط الأجنبي على المصادر الطبيعية، والمرافق الاقتصادية، والثقافية، والجيش، وباقي شؤون البلاد).

أما المادة (١٥٤) فتقول:

(تعتبر الجمهورية الإسلامية الإيرانية سعادة الإنسان في كل المجتمع البشري هدفاً سامياً لها، وتعتبر الاستقلال والحرية وحكومة الحق والعدل حقاً لجميع شعوب العالم؛ وبناءً على هذا، ومع نفي أيّ تدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى، فإنها تؤيد وتدافع عن الكفاح العادل للمستضعفين في قبال المستكبرين، في أيّ بقعة من بقاع العالم).

وأخيراً فإن المادة (١٥٥) تؤكد أنَّ:

(دولة الجمهورية الإسلامية الإيرانية تستطيع أن تمنح حق اللُّجوء السياسي لكل من يطلب ذلك باستثناء الذين يعتبرون وفقاً لقوانين إيران مجرمين، أو خونة).

الاستثناء الثاني: عبرنا عن فكرة انقسام العالم إلى دارين: (دار الإسلام ودار الكفر) بأنها حالة استثنائية في تصور الإسلام، بعد أن كانت الحالة الأولية المفروضة هي حالة الدولة العالمية الواحدة، ورأينا كيف تتم العلاقة بين المعسكرين في إطار هذا المفروض، وعلى أساس من الواقعية والأخلاقية الإسلامية.

وقد افترضنا في الاستثناء الأول قيام دولة إسلامية واحدة، يقودها الامام الذي تسلم السلطة على أساس شرعي، وعاد وليّاً للأمر في دار الإسلام.

وهذه الحالة هي الحالة الطبيعية في دار الإسلام بملاحظة:

أ ـ وحدة التشريع الإسلامي الثابت.

ب ـ صلاحية الامام غير المحدودة بمنطقة معيَّنة، في مجال ملءِ منطقة الفراغ، وهي التي تعالج الجانب المتغيِّر من حياة المجتمع.

ج ـ روح الإسلام التي تفرض الوحدة التامَّة لا الشكلية في تحرُّك المسلمين.

وتمنع مطلقاً من شق عصا المسلمين، وتعتبر ذلك من أعظم الامور. ومن هنا فإنَّنا لا نوافق على ما تفضَّل به بعض الأساتذة، من القول بأنَّ قيام الدول المتعدِّدة في دار الإسلام لا يتعارض مع أحكام الإسلام، مستدلاً لذلك بأنَّ عصر وضع النظريات الإسلامية هو عصر الدولة العباسيَّة الذي شهد دولاً إسلامية متعددة، هي:

(دولة العبّاسيِّين في المشرق، والعلويِّينَ في المغرب، والأمويِّين في الأندلس)[١].

والغريب أن الاستاذ الجليل (عبد القادر عودة) يصرِّح بأنَّ الإسلام لا يتنافى مع نظام كنظام الجامعة العربية القائمة اليوم، رغم أنَّنا نشهد أنَّ الجامعة العربية لا تعبِّر حتى عن أقلِّ طموح.

إنَّنا نعتقد أنَّ هذا التطبيق لا يستطيع مُطلقاً أنْ يثبت صحته، خصوصاً وأنَّنا نعلم أنَّ العامل الرئيس في تفتيت الأمة وتقطيعها ما كان إلاّ الأهواء، والطغيان، والاستئثار، والنفعية، لا غير. وتبقى دولة الصدر الأول الواحدة هي الأصل بلاريب، والحالة المنسجمة مع تطلعات الإسلام.

ويبدو هذا الرأي أكثر وضوحاً عندما نركِّز على رأي مدرسة أهل البيت(عليهم السلام)في مجال قيادة الإمام المعصوم للعالم، امتداداً لقيادة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)له، ومن بعد الإمام المعصوم يقوم الفقيه العادل بتولي أمر الامة، واكتساب صلاحياته الى حدٍّ كبير.

إلاّ أنَّنا إذ نواجه تعدُّد الدول والسلطة في دار الإسلام، علينا أنْ نعتبره استثناءً آخر، يجب أن يعمل المسلمون على التخلُّص منه ـ مهما أمكن ـ والعودة إلى حالة الوحدة الطبيعية.

وعندما نفترض هذا الاستثناء الثاني، تضاف إلى أساسي التعامل الرئيسيَّين المذكورين سابقاً أسس أخرى مثل (الأخوة الإسلامية) و(الوحدة الإسلامية)، و(الالتزام بباقي أحكام الإسلام في مجال التعامل بين المسلمين. ومقتضياتها التي تتجاوز منطق المصلحة، والربح والخسارة، الى حيث يضع الإسلام للمسلم على المسلم حقوقاً لا يمكنه ان يتخطاها). وحينئذ يجب أن يحس كل مسلم بآلام كل مسلم آخر، ويجب أن يقيس نفسه إلى مستوى ما يعيشه المسلم الآخر، ويعمل على الدفاع عن كل شبر إسلامي أينما كان باعتباره وطنه، وأن ينسجم مع كل صرخة تنادي بتطبيق أحكام

---

(١) التشريع الجنائي: ٤٦٤.

الإسلام، واعتبار كل ثروة في أعماق أيِّ أرض إسلامية مِلكاً في الأصل لكل المسلمين، وقياماً لهم، إلى ما هناك من التعاليم الإسلامية الحيَّة.

وهنا ـ وفي خصوص هذه المساحة ـ يجب التنبيه الى نقطة مهمة في البين هي:

أننا إذا نظرنا إلى الواقع القائم اليوم على الأرض الإسلامية وجدناه يعج بأنماط مختلفة من الحكومات والسلطات.

فهناك منطقة إسلامية لو قيس المسلمون إلى مجموع سكانها لشكَّلوا الأغلبية الساحقة، ولكنهم مع ذلك، يرزحون تحت حكم إلحاديٍّ كافر معلن بالحرب ضد الإسلام، أو حكم كافر يتستَّر ببعض الأقنعة، أو حكم آخر يعلن رفضه لأهم تعاليم الإسلام الحياتية، وتمسُّكه ـ في أسس تصوره ـ بأفكار يرفضها الإسلام بتاتاً، أو نظام متسلط يتقنَّع بالدين، في حين يعمل جهده على بيع المسلمين وثرواتهم للعدو، وتمهيد السبيل للقوى العظمى، كي تلعب لعبتها وتستعبد المسلمين، وهكذا دواليك.

اننا نعتقد بكل وضوح بالمضمون القرآني الكريم حيث يردد:

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)[1].

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)[2].

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)[3].

ونؤمن بأنَّ أية عمالة للأجنبي الكافر تَصِمُ الحكم كله بالكفر.

وأيَّ تفريط واضح بحقوق المسلمين يعني الحرب ضد الإسلام والمسلمين.

وإنَّنا لنَعُدُّ أنفسنا بمقتضى إسلامنا مسؤولين، وعلينا العمل المشترك لإسقاط الطاغوت بشتّى ألوانه، وإعادة الصورة الإسلامية الناصعة إلى الأمة الإسلامية الواحدة.

---

(١) المائدة: ٤٤.

(٢) المائدة: ٤٥.

(٣) المائدة: ٤٧.

المادة الثانية عشرة

الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب هو المذهب الجعفري الإثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير.

واما المذاهب الإسلامية الاخرى والتي تضمُّ المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي فانها تتمتع باحترام كامل، وأتباع هذه المذاهب احرار في اداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والارث والوصية) وما يتعلّق بها من دعاوى في المحاكم.

وفي كلّ منطقة يتمتّع اتباع احد هذه المذاهب بالأكثرية، فإن الأحكام المحلّية لتلك المنطقة ـ في حدود صلاحيات مجالس الشورى المحلّية ـ تكون وفق ذلك المذهب، هذا مع الحفاظ على حقوق اتباع المذاهب الأخرى.

تركز هذه المادة على حقائق أساسية ينبغي الاشارة اليها:

أولاً: الدين الرسمي للدولة هو الإسلام لا غير.

ثانياً: المذهب الرسمي هو المذهب الإمامي.

ثالثاً: ضمان الاحترام التام لأتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، ومنحهم إمكان إقامة مراسمهم وتعليمهم وتربيتهم، وتنظيم أحوالهم الشخصية وفق فقههم.

رابعاً: في المناطق التي يشكل فيها أتباع مذهب إسلامي الأكثرية؛ تكون المقررات المحلية في حدود مجالس الشورى وفقاً لهذا المذهب.

وقد وقع النص على المذهب في هذه المادة مورداً للاعتراض من قبل البعض، وهم على فريقين:

فريق من المعاندين والذين في قلوبهم مرض والساعين لضرب الثورة الإسلامية

بأية وسيلة كانت، وقد وجد في هذه النقطة مادةً للتفريق والتشويه وتحقيق مآربه.

وفريق آخر لم يعترض لهوىً في نفسه وإنما ظن أنَّه يصلح الامر باعتباره نقصاً في الدستور الإسلامي فراح يتمنى لو لم تأت هذه النقطة ليمكن جعل الدستور دستوراً للعالم الإسلامي كله.

أمّا نحن فلا كلام لنا مع الفريق الأول، ولا نظن أنهم يجدون من يستمع إليهم ممن له غيرة على دينه وإسلامه ويسعى لتطبيقه على شؤون الحياة. ولذلك نركز على مخاطبينا الحقيقيين في هذا البحث وهم الفريق الثاني، طالبين منهم أن يلاحظوا بكل موضوعية ما نطرحه هنا ليكتشفوا نقطة الخلط والاشتباه، ولكي نتفق معاً على رؤية واحدة.

وسنختصر ما نريد قوله في نقاط:

النقطة الاولى:

إن الدستور الإسلامي دستور لمنطقة معيَّنة محكومة بظروف وشرائط خاصة، وفي إطار مقررات دولية معينة، ولا يمكنها أن تنفصل عن هذا المجموع المتعارف اليوم. وحينئذ فيجب أن تأخذ كل ذلك بعين الاعتبار، ولم يكتب دستوراً للعالم الإسلامي كله بحيث يمكن تطبيقه على كل منطقة في العالم الإسلامي بحذافيره، وليس المراد منه ذلك وإلاّ لما أمكن تعيين اللغة والعلم وما الى ذلك من أمور تقتصر على هذه المنطقة فقط.

وقد قلنا من قبل في البحث الاول أن الدستور يأخذ بعين الاعتبار أمرين مهمين هما:

١ ـ دفع النظرية الدينية إلى واقع التطبيق العملي بشكل أصول عملية نشتق منها فروعاً وقوانين تفصيلية.

٢ ـ ملاحظة متطلبات الواقع المتغير والظروف الزمانية التي يعمل فيها هذا الدستور.

فإذا وجدنا أموراً خاصة بهذه القطعة من الأمة الإسلامية فان ذلك لا يعبِّر مطلقاً عن اختصاصات اضافية لها، ولا عن غض النظر عن اتصالها الحقيقي بجسم الأمة كلها، وبالتالي لا يعبِّر عن نقص في هذا الدستور ما دام مكتوباً بهذه الروح، بل لا يمكن أن يكتب ـ بشكل عملي ـ بغيرها. والحقيقة هي أن هذا الدستور صيغة اجتهادية قدمها مجتهدون كبار نموذجاً دستورياً لتطبيق الإسلام.

النقطة الثانية:

إننا إذا استعرضنا أنماط السلوك في مجتمع ما؛ استطعنا بشيء من الإجمال أن نرجعها إلى نوعين:

الاول: السلوكات الاجتماعية التي تعبِّر عن حركة الكل الاجتماعي بشكل منسجم موحَّد؛ لتحقيق الأهداف العليا.

الثاني: السلوكات الشخصية التي يمكن أن تتصف بخصائصها المعينة، ولا يشترط فيها الانسجام التام، ولا يضر الاختلاف فيها، بل نكون غير واقعيين إذا طمحنا للوحدة والانسجام الكامل حتى في السلوكات الشخصية (ونريد منها هنا الأعم من السلوك الفردي أو العائلي أو حتى السلوك الاجتماعي الذي لا يتنافى - إجمالاً - مع الحركة الكلية للمجتمع).

ومن ملاحظة طبيعة هذين النوعين نعرف أن النوع الأول يجب ان يكون موحداً ولا يمكن تصور أيِّ خلل فيه أو تفاوت، وإلاّ تمزق المجتمع شرّ تمزق. أمّا النوع الثاني فقد لا يترتب ضرر على الاختلاف فيه، أو فلنقل انه لا مناص من تحمل هذا الاختلاف نتيجة طبيعة اختلاف الفهم في المجالات الفقهية.

فيمكن إذن القبول بسلوكات متنوعة نتيجة الاختلافات الفقهية لا بين المذاهب الإسلامية المعروفة فحسب، بل حتى مقلدي الاتجاهات المتفاوتة في إطار المذهب الواحد.

النقطة الثالثة:

هناك مساحات عقائدية مشتركة واسعة بين المسلمين، كما أن هناك بعض الاختلاف على هذا الصعيد، إلاّ أنّ ما يرتبط بموضوعنا هنا هو الجانب الفقهي، حيث نعرف أن المذاهب الإسلامية، بل وربما علماء المذهب الواحد، قد يختلفون في تفسير نص أو تقرير مصلحة، وما إلى ذلك، وهذا اختلاف طبيعي من جهة، كما أنه ليس واسعاً من جهة أخرى... حيث لا نجدهم يختلفون إلاّ في مساحة صغيرة، وحتى هذه المساحة الصغيرة لا تترك أثرها في مسألتنا هذه إلاّ في الأحكام التي ترتبط بالسلوكات الاجتماعية العامة التي أشرنا إليها من قبل. أمّا الأحكام الشخصية فلا أثر لها في هذا المجال.

وهذا الاختلاف في بعض الأحكام المتعلقة بالسلوكات العامة لابد من توحيد الموقف منه، ولا يمكن أن يترك هكذا يعصف به هذا الرأي أو ذاك أو تتبع كل مجموعة

رأياً. الأمر الذي يعود على الأمة بالتمزق القانوني. ولا مجال هنا لمن يطالب بسكوت الدستور عن هذا المعنى وإيكاله للظروف. فأن ذلك يعني سكوت الدستور عن نقطة مهمة دستورية قد تؤدي إلى أنماط من الاختلاف الكبير، والطريف أن الدساتير التي سكتت عن هذا الجانب تبنّت ـ عملياً ـ أحد المذاهب الإسلامية دون غيره.

النقطة الرابعة:

اتبع الدستور الإسلامي الحل الطبيعي الذي أكده بعض المفكرين الإسلاميين كما يبدو. وهذا الحل يقضي باللجوء (في هذه الموارد الاختلافية التي يجب توحيد الموقف فيها) إلى مذهب الأكثرية الساحقة للشعب، وهو بالنسبة للشعب الإيراني، المذهب الإمامي.

وهذا الأمر منسجم تمام الانسجام مع مقتضى العمل بنظام الشورى من جهة ومقتضيات العدالة بشكل طبيعي من جهة أخرى.

وهذا الأمر هو الذي قدمه المرحوم العلامة المودودي عندما تعرّض قبل قيام الثورة الإسلامية نفسها لمثل هذه المشكلة فقال في كتاب، (القانون الإسلامي) ما يلي:

(والاعتراض الثالث «من الاعتراضات على تطبيق الإسلام» أن الإسلام فيه فرق دينية كثيرة، ولكل فرقة منها فقه مستقل عن فقه غيرها. فلاذا تقرر الآن تنفيذ القانون الإسلامي في قطر إسلامي كباكستان مثلاً، ففقه أيّ فرقة منها سيكون على أساسه هذا القانون)؟

وهذا اعتراض له أهمية كبرى ووزن عظيم في نظر الذين يعارضون فكرة تنفيذ القانون الإسلامي في باكستان أو غيرها من البلاد الإسلامية، وهم يعلّقون عليه من الآمال ما لا يعلّقون على أيّ اعتراض آخر، وهم على أساسه يتوقعون أن يفرقوا كلمة المسلمين وينالوا بغيتهم من دفع خطر الإسلام. وقد يضطرب لأجله كثير من المسلمين المخلصين ممن لا علم لهم بالحقيقة، ويظلم عليهم الطريق، ولا يكادون يتبيّنون حَلاً لمعضلته العويصة، على حين أن ليس هذا الاعتراض بمعضلة أصلاً، وهو لم يقم طوال الثلاثة عشر قرناً الماضية ليوم واحد في سبيل تنفيذ القانون الإسلامي.

فأول ما يجب أن يُعرف بهذا الصدد أن الجهاز الأساسي للقانون الإسلامي، الذي يشتمل على ما افترض الله تعالى من الأحكام والقواعد والحدود القطعية، ما زال معترفاً به على صورة واحدة بين جميع فرق المسلمين وطوائفهم. ولم يكن بينهم شيء من الخلاف في بابه قبل اليوم، ولا له وجود في هذا الزمان. وكل خلاف وجد بين المسلمين حتى الآن، فإنما كان في تعبير الأحكام والمسائل الاجتهادية وقوانين دائرة الابلحة وضوابطها وحسب.

أما حقيقة هذه الخلافات، فهي أن ليس كل تعبير لأيّ حكم من أحكام الإسلام جاء به عالم من علماء المسلمين، ولا كل مسألة استخرجها إمام من أئمتهم بقياسه أو اجتهاده، ولا كل فتوى أصدرها مجتهد من مجتهديهم على أساس الاستحسان، هي القانون في حد ذاتها، وإنما هي بمثابة الاقتراح، وهي لا تصير القانون إلاّ بأن ينعقد عليها إجماع الأمة أو يسلم بها الجمهور، أي أغلبية الأمة وجرت بها الفتوى. وكثيراً ما يقول فقهاؤها بعد بيانهم مسألة في مؤلفاتهم: (عليه الفتوى) أو (عليه الجمهور) أو (عليه الاجماع) فمعنى قولهم هذا أن ليس هذا الرأي الآن في هذه المسألة بمثابة اقتراح أو رأي فحسب، بل قد صار جزءاً للقانون بناءً على إجماع المسلمين أو اتفاق جمهورهم عليه.

ثم ان هذه المسائل الاجماعية والجمهورية أيضاً على نوعين:

نوع ما زال إجماع المسلمين منعقداً عليه أو قبلته أغلبيتهم في العالم الإسلامي في كل قرن من قرونهم،

ونوع انعقد عليه إجماع بلد من البلاد أو قبلته أغلبية المسلمين فيه.

فالمسائل من النوع الاول إن كانت إجماعية، لا تقبل أن يعاد فيها النظر، ولابدَّ ان يأخذ بها المسلمون أجمعون على أنها جزء لقانونهم. وأمّا إن كانت جمهورية، فيجب أن يراعى فيها رأي أغلبية المسلمين في ذلك البلد الخاص الذي يراد فيه تنفيذها: هل يرتضون بها قانوناً لأنفسهم أم لا؟ فإن كانت تقبلها أغلبيتهم، فإنها تصير قانوناً لذلك البلد.

هذا عن الاحكام المدوَّنة في كتب الفقه القديمة. أمّا في المستقبل فإن كل تعبير ـ لأي حكم من أحكام الله تعالى ورسوله(صلى الله عليه وآله وسلم)ـ أو قياس أو اجتهاد أو استحسان إذا انعقد عليه إجماع أهل الحل والعقد في بلد من بلاد المسلمين أو اختارته أغلبيتهم، يُعدُّ قانوناً لذلك البلد. لقد كان قانون كل بلد من بلاد المسلمين من قبل أيضاً لا يشتمل إلاّ على فتاوى كانت مسلماً بها عند جميع أو أغلبية سكان ذلك البلد. وهذه هي الصورة الوحيدة التي يمكن أن يعمل بها اليوم، لأني لا أعتقد إمكان أن تقترح صورة غيرها لعلاج هذه القضية على مبدأ الجمهورية.

وأمّا إن سألني أحد بعد ذلك: ماذا ستكون عليه في الدولة الإسلامية حالة فرق المسلمين التي لا تتفق مع أغلبيتهم؟

فجواب هذا ان لمثل هذه الفرق أن تطالب بتنفيذ فقهها على اعتباره قانوناً لأحوالها الشخصية، وهي مطالبة لابدَّ من إجابتها في الدولة الإسلامية. أمّا قانون الدولة العام، فلا يكون ـ ولا يجوز أن يكون ـ إلاّ القانون المبني على مذهب الأغلبية. وأظن أن المسلمين ليست فيهم فرقة تقول إننا إن كنا اليوم غير متفقين على قانون الإسلام، فمن الواجب أن ينفَّذ فينا قانون من قوانين الكفر. إن اتفاق المسلمين على كلمة الكفر ـ إن كانوا مختلفين على كلمة الإسلام ـ أمر شنيع لا يكاد يمرّ بخلد مسلم من أيّ فرقة من فرق المسلمين كان، ولو الى أيّ حدّ أعجب به عدد قليل من الذين أشربوا في قلوبهم حب الكفر وشرائعه وقوانينه).

وبهذا نجد عدالة موقف الدستور الإسلامي حيث طبق هذا المبدأ على صعيدين:

الاول ـــ الصعيد العام: حيث اعتبر المذهب الإمامي (مذهب الأكثرية) الساحقة هو المتَّبع في المسائل الخلافية القليلة المرتبطة بالسلوك العام اللازم توحيده.

الثاني ـــ الصعيد المحلي: حيث منح الأكثرية من المذاهب الأخرى في مناطق سكناها حق صياغة المقررات المحلية العامة وفقاً لمذهبها في حدود اختيارات مجالس الشورى.

النقطة الخامسة:

وبعد كل هذا أكدت هذه المادة لزوم الاحترام المتبادل بين أبناء المذاهب الإسلامية،

وحرية أتباع كل مذهب في القيام بمراسمه الدينية، وامتلاك إسلوبه التعليمي والتربوي الخاص به، والتحاكم الى محاكم وقضاة يعملون وفق مذهبه أيضاً. وهذا هو الواقع القائم اليوم في الجمهورية الإسلامية في إيران حيث تتمتع شتى الجوامع والحوزات من جميع المذاهب بالحرية التامة فى التدريس والتعليم وطباعة الكتب المناسبة، في حين تزخر المناطق بالمحاكم التي تقضي وفق المذاهب الإسلامية المتنوعة تحقيقاً لهذا المبدأ الأصيل في الدستور.

ويجدر بنا هنا أن ننقل نصاً جيداً للاستاذ الدكتور محمد سليم العوّا وهو من المفكرين المصريين المسلمين المتضلعين في القانون وذلك في سبيل إلقاء أضواء أكثر على الموضوع.

يقول الاستاذ العوّا: (وقد اثار بعض المهتمين بالتطورات التي حدثت في إيران بعد نجاح الثورة هناك، تساؤلات متعددة حول هذا النص. ويبدو لنا أن مصدر هذه التساؤلات هو عدم الدقة في نقل النص أو في نشره في بعض الصحف اليومية العربية. أمّا النص الرسمي الذي نقلناه هنا فإننا نحسب أن لا مجال مع وضوحه لأكثر تلك التساؤلات: فالنص بوضعه الحالي تقرير واقع في شق منه، وحماية للأقليات غير الشيعية في مجتمع غالب افراده من الشيعة في شق آخر... وليس الدستور الإيراني بدعاً في النص على المذهب الرسمي للدولة، فقد كان دستور أفغانستان قبل الانقلاب الشيوعي الذي أطاح بالحكم الملكي فيها يقرر في مادته الثانية أن دين أفغانستان هو الدين الإسلامي المقدس، وتجرى الشعائر الدينية من قبل الدولة طبقاً لأحكام المذهب الحنفي، وكانت المادة الثامنة من ذلك الدستور تنصُّ على أنه يجب أن يكون الملك من رعايا أفغانستان، ومسلماً، وحنفي المذهب، وقضت المادة التاسعة والستون من الدستور نفسه بأنه في الحالات التي لم يتخذ فيها البرلمان بمجلسيه قراراً فإن القانون هو أحكام الفقه الحنفي.

وفي عدد من الدول الإسلامية توجد نصوص قانونية تحدد المذهب الفقهي الذي يلتزم به القضاء في المسائل التي يقضى فيها وفقاً للشريعة الإسلامية. ففي دولة

الامارات يجري القضاء وفقاً للمذهب المالكي، وفي الكويت لا تزال المحاكم تطبق (مجلة الأحكام العدلية) وهي المدونة المدنية للفقه الحنفي التي أعدها بعض فقهاء دولة الخلافة العثمانية، والقضاء في المملكة العربية السعودية يتبع ـ بحسب الأصل ـ أحكام المذهب الحنبلي، آخذاً من كتب معينة بذاتها، وكانت القوانين الصادرة في ليبيا بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية تنص على اتّباع أرجح الاقوال في مذهب الامام مالك إذا لم يوجد نص يحكم الواقعة التي تعرض لها المحكمة، وكانت لائحة ترتيب المحاكم الشرعية في مصر تنص في مادتها رقم (٢٨٠) على أنه حيث لا يوجد نص، تصدر الأحكام في مسائل الأحوال الشخصية وفقاً لأرجح الاقوال في المذهب الحنفي، ولا يزال هذا النص معمولاً به وفقاً لنص المادة السادسة من القانون رقم (٤٦٢) لسنة ١٩٥٤ م الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المحلية.

ومؤدى نص المادة الثانية عشرة من الدستور الإيراني لا يختلف عن مؤدى هذه النصوص التي ذكرناها في غير إيران من الدول العربية والإسلامية، ومن ثم فلا مجال للنعي على واضع الدستور الإيراني بسبب إيراده الأحكام التي تضمنتها تلك المادة إذا نظرنا إليها في ضوء الواقع الإيراني بخاصة، والإسلامي بعامة)[1].

الاّ أن الدكتور العوّا يرى أن ذكر هذا النص لا ينسجم مع المثل الأعلى للأمة الإسلامية، ومبدأ الوحدة الإسلامية. فهو يفضل لو لم يكن هناك نص على نوعية المذهب.

ونحن إذا تأملنا ما مضى لاحظنا عدم ورود هذا الاعتراض، فإن الوحدة الإسلامية لا تعني تذويب كل الفوارق، وإنما تعني التفاهم الأكبر على الصعيد الفكري، واتخاذ الموقف الاجتماعي والسياسي الموحد تجاه القضايا الكبرى.. فإذا كانت المذاهب قائمة على حالها؛ كان على الدستور إذا أراد أن يكون عملياً أن يواجه هذه المشكلة القانونية. وطبيعي أن الحل المذكور هو السير الطبيعي المطلوب.

على أننا لم ندّع مطلقاً أنّ هذا الدستور هو المثل الأعلى الذي يجب تطبيقه بحذافيره

---

(١) النظام السياسي: ٢٨٧.

على كل المناطق الإسلامية، فإنَّ هناك ظروفاً موضوعية تختص بها كل منطقة، مما يترك أثره الجانبي على نوعية الدستور الإسلامي المراد طرحه هناك، بل وحتى المواد العامة فيه يعبر بعضها عن نموذج اجتهادي للإسلام في شكله التطبيقي. الاّ أن الروح العامة والأسس الأساسية تبقى واحدة في الجميع.

المادة الثالثة عشرة

الإيرانيّون الزردشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الاقلّيات الدينية المعترف بها، وتتمتع بالحرية في اداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون. ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية.

المادة الرابعة عشرة

بحكم الآية الكريمة (لاينهاكُم اللهُ عن الذينَ لم يقاتلوكُم في الدينِ ولم يخرجوكُم من دياركُم أن تبرُّوهم وتقسطوا اليهِم إنَّ اللهَ يحبُّ المُقسطين)[1] على حكومة جمهورية ايران الإسلامية وعلى المسلمين أن يعاملوا الاشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وان يراعوا حقوقهم الإنسانية، وتسري هذه المادة على الذين لا يتآمرون ولا يقومون بأيِّ عمل ضدّ الإسلام او ضدّ جمهورية ايران الإسلامية.

---

(١) الممتحنة: ٨

حول المادتين (١٣) و(١٤)

هاتان المادتان واضحتان تمام الوضوح، وهما تعبِّران عن سماح الإسلام وإنسانيته وواقعيته في الوقت نفسه.

فالمادة (١٣) ركزت على أهل الذمة وهم أتباع الاديان الكتابية الثلاثة اليهود والنصارى والزردشت دون غيرهم، فمنحتهم الحق في إقامة مراسمهم الدينية، والعمل وفق تعاليمهم في شؤونهم الشخصية، والالتزام بالقوانين العامة فيما عدا ذلك.

ولا نجدنا بحاجة الى بحث إضافي إلاّ بالنسبة للزردشتيين وكيف اعتبروا من أهل الكتاب. وهنا نقول:

إنه وقع الاختلاف في كون الدين الزردشتي من الأديان التوحيدية، إلاّ أنَّ من المسلَّم به أنَّ الإسلام اعتبرهم من أهل الكتاب وإن رآهم منحرفين عن الصراط السوي، وكان العنوان المطبق عليهم هو أنهم ممن لهم (شبهة كتاب). فقد جاء في كتاب المنتهى للعلاّمة الحلي: (.. وتعقد الجزية لكل كتابي بالغ عاقل، ونعني بالكتابي من له كتاب حقيقة وهم اليهود والنصارى، ومن له شبهة كتاب وهم المجوس (وهم الزردشتيون) فتؤخذ الجزية من هؤلاء الأصناف الثلاثة بلا خلاف بين علماء الإسلام في ذلك في قديم الوقت وحديثه. وقد أجمع الصحابة على ذلك، وعمل به الفقهاء القدماء ومن بعدهم الى زماننا هذا من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر وغيرهم من أهل الاصقاع في جميع الأزمان.

وفي الخبر المرسل عن الواسطي: سئل أبو عبدالله «الصادق »عليه السلام) عن المجوس فقال: (كان لهم نبي فقتلوه، وكتاب أحرقوه)، وروى الشافعي كما في سنن البيهقي ـ باسناده ـ ان فروة بن نوفل الأسجعي عارض في ذلك وقال: على ما تؤخذ الجزية من المجوس وليسوا بأهل كتاب. فأجابه علي (أنا أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يعلمونه وكتاب يدرسونه).

أما المادة (١٤) فهي تعطي حكماً عاماً إذ تقول:

وفقاً لحكم الآية الشريفة: (**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم**

من دياركم أن تبرُّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين).

فإن على حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران والمسلمين التعامل مع غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي ومراعاة حقوقهم الإنسانية. وهذا المبدأ لا ينطبق على الأفراد الذين يتآمرون ضد الإسلام والجمهورية الإسلامية في إيران، ولسانها يشمل كل الأفراد غير المسلمين بما فيهم غير المتدينين بالأديان الأخرى إذا التزموا بكل القوانين ولم يبدُ منهم أيُّ تآمر ضد الإسلام والثورة الإسلامية، ولعلهم يعدون من المعاهدين، أو لعل هذا الحكم من أحكام الضرورة التي لا يمكن تجاوزها، وإلاّ فلا مجال لغير المتدين بأحد الأديان السماوية في المجتمع الإسلامي العام. وحتى الآية الكريمة التي سمحت بالقسط مع أولئك الذين لم يتآمروا ضد الأمة يبدو من لحنها الجانب الاستثنائي، خصوصاً إذا لاحظنا آيات سورة البراءة وأمثالها.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ أيَّ تأمل في الوضع العالمي القائم، يعطينا تصوراً صحيحاً للمسألة حتى يأذن الله تعالى بقيام المجتمع الإسلامي العالمي، حيث يكون الدين كلُّه لله، وهو ما ننتظره بفارغ الصبر، وندعو الله جلَّ وعلا أن يكحل نواظرنا برؤية القائد المسلم الذي سيصنع ذلك الغد الأمثل، ويجعلنا من جنود المهدي عليه السلام...

الفصل الثاني

اللغة والكتابة والتاريخ

والعلم الرسمي للبلاد

المادة الخامسة عشرة

اللغة والكتابة الرسمية والمشتركة، هي الفارسية لشعب ايران، فيجب ان تكون الوثائق والمراسلات والنصوص الرسميّة والكتب الدراسيّة بهذه اللغة والكتابة. ولكن يجوز استعمال اللغات المحلية والقوميّة الاخرى في مجال الصحافة ووسائل الاعلام العامّة، وتدريس آدابها في المدارس الى جنب اللغة الفارسية.

هذه المادة واقعية من حيث التأكيد على اللغة الفارسية، وهي من جهة اللغة الاسلامية الثانية، وأُلف فيها تراث اسلامي غني، وقد استقت كثيراً من اللغة العربية، بل وكان ازدهارها بعد الفتح العربي وتغلغل اللغة العربية وشرعة القرآن فيها . ومن جهة اخرى هي لغة رقعة كبيرة من المسلمين تشمل طاجيكستان وافغانستان وكثيرا من شعب باكستان بالاضافة الى ايران الحالية وهي موطنها الاصلي. وكانت فيما قبل تنتشر ايما انتشار في شبه القارة الهندية، وقد عمل الاحتلال الانكليزي على محوها وإحلال الانكليزية محلها، الا ان الكثير من تراثها بقي بهذه اللغة.

كما ان هذه المادة واقعية ايضاً من حيث سماحها للغات المحلية والقومية الاخرى لتقوم بدورها في الاعلام والتعليم.

المادة السادسة عشرة

بما انّ لغة القرآن والعلوم والمعارف الاسلامية هي العربية، وأن الأدب الفارسي ممتزج معها بشكل كامل، لذا يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الابتدائيّة حتى نهاية المرحلة الثانويّة في جميع الصفوف والاختصاصات الدراسيّة.

وهذه المادة تعبر عن الاصالة الاسلامية للدستور، فتوجب تدريس لغة القرآن الكريم (العربية) بعد المرحلة الابتدائية وحتى انتهاء المرحلة الثانوية، تأكيداً على الاصالة الاسلامية، وربطاً بثقافتها، ونشراً لتعاليمها المحيية.

المادة السابعة عشرة

بداية التاريخ الرسمي للبلاد هجرة رسول الاسلام (صلى الله عليه وآله). ويُعتبر التاريخان الهجري الشمسي والهجري القمري كلاهما رسميَّين. ولكن الدوائر الحكومية تعتمد في أعمالها على التاريخ الهجري الشمسي. والعطلة الرسميّة الأُسبوعية هي يوم الجمعة.

وهنا نجد هذه المادة تحقق التوازن بين امرين:

الاول: اصالة التاريخ الهجري القمري الذي تعارف عليه المسلمون.

الثاني: اعتماد التاريخ الهجري الشمسي، لأنه لايتخلف، فيمكن ان تعتمده العقود

والوعود بدقة مع احتفاظه بالانطلاق الهجري، مع ملاحظته حركة الشمس بدلا من القمر. ونستطيع بهذا ان نعتبر التاريخ القمري هو التاريخ الشرعي، فيما يعتبر التاريخ الهجري الشمسي هو التاريخ المدني، وهذا امر اقرته بعض المجامع العلمية، بل دعت الى نظيره.

المادة الثامنة عشرة

يتألف العلم الرسمي لايران من الألوان: الأخضر والابيض والاحمر مع رمز الجمهورية الاسلامية وشعار (الله اكبر).

وهذا من المختصات بالجمهورية الاسلامية الايرانية المباركة، وفيها اعلان رسمي واضح عن اسلامية النظام عبر تكرار كلمة التكبير ووضع شعار الجمهورية الاسلامية في وسط العلم، لان هذا الشعار يختصر كلمة التوحيد (لا إله الاّ الله) في رمز واحد. فالنظام اذن ينطلق من التكبير ويحقق مقتضيات النظام التوحيدي.

الفصل الثالث

حقوق الشعب

المادة التاسعة عشرة

يتمتع افراد الشعب الإيراني - من اية قومية او قبيلة كانوا - بالمساواة في الحقوق، ولا يُعتبر اللون او العنصر او اللغة او ما شابه ذلك سبباً للتفاضل.

تبدأ من هنا المواد التي تقرر حقوق الشعب الايراني. ولن نسهب في التعليق - كما فعلنا من قبل - لأنها مواد متفرعة من المواد العامة، ولوضوحها ايضاً. فهذه المادة تقرر حق المساواة لكل ابناء الشعب، وتلغي اي تمييز قومي او قبلي او لوني او عنصري او لغوي وغير ذلك من انواع التمييز المشابهة.

وما يظهر من عبارة (ما شابه ذلك) هو كل ما لا يدخل تحت ارادة الانسان نفسه؛ لأنه ليس من العدل الذي تدركه الفطرة والوجدان بوضوح أن يتم التمايز والتفاضل على ملاك غير إرادي. اللهم الا ان يترك هذا الملاك اثره السيّئ على طبيعة الوظيفة الاجتماعية، فالسفيه مثلاً لا يحق له التصرف في أمواله بما يشاء، لان تصرفاته تضر بالمجتمع، وما جعلت هذه الاموال الا قياماً له. يقول تعالى: **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾**[1] فحجب السفهاء عن التصرف هنا لا يعد ظلما حتى لو كان الامر لايقع تحت الاختيار. وعلى هذا نستطيع ان نفسر وضع بعض الشروط اللاإرادية لتقلّد بعض المناصب، وذلك على اساس القيم والمباني التي يقوم عليها النظام، ومنها مسألة تحقيق التكامل الانساني والتوازن الطبيعي، وبالتالي المصلحة الاجتماعية القيمية للمجتمع.

---

(١) النساء: ٥.

المادة العشرون

حماية القانون تشمل جميع افراد الشعب - نساءً ورجالاً - بصورة متساوية وهم يتمتعون بجميع الحقوق الإنسانية والسياسيّة والإقتصادية والاجتماعيّة والثقافيّة ضمن الموازين الاسلامية.

وتطرح الحماية القانونية المتساوية لجميع الافراد مع التركيز على عدم التفريق في هذه الحماية بين الرجال والنساء، وتمتع الجميع بالحقوق الانسانية وغيرها.

وتأتي عبارة (ضمن الموازين الاسلامية) لتشير الى ان المراد ليس التمتع المتساوي كمياً في جميع الحقول، ذلك ان المساواة ليست امراً حسناً على كل حال، وانما يمكن القول بانها امر فيه داعي الحسن او كما يعبر المناطقة (مقتضي الحسن)، ولكن الداعي او المقتضي انما يترك أثره اذا لم يكن يقف في طريقه مانع. والمانع المتصور هنا هو العدالة؛ وهي مقدمة دائماً على كل شيء او اصل تتنافى معه. وهذه حقيقة لاتحتاج الى استدلال، اذ ان الذي يتنافى مع العدالة يعد ظلماً، والظلم قبيح بطبيعة الحال.

وهنا يطرح هذا السؤال: وكيف نشخص العدالة؟

والجواب ان تشخيص العدالة تارة يتم بالوجدان الانساني المشترك بين افراد الإنسان، واخرى يتم عبر مقدمات يوافق الوجدان عليها وان لم يدرك النتيجة مباشرة لقصور في العلم بالعلاقات وكل الروابط التي تشكل النتيجة.

فنحن نعلم ان المنظومة القيمية الدينية قائمة على اساس (العدل) ـ كما توضح النصوص الاسلامية بما لامزيد عليه ـ، وبالتالي يكون كل ما يثبت عن الاسلام منسجما مع العدالة حتى لو لم ندرك هذه العدالة مباشرة، ولكن كيف يتم ذلك؟

والجواب : اننا اذا اقمنا الدليل الفطري على وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته، وآمنا بوضوح بانه العليم بكل شيء، وانه القادر على كل شيء، فلا يحتاج للظلم، وانه الصادق اللطيف الرؤوف بالانسان، ولذلك ارسل له الشريعة القائمة على القسط والعدل ليحقق له مسيرة تكاملية؛ اذا آمنا بهذا بشكل طبيعي فطري فمن الطبيعي ان نؤمن اجمالاً بعدالة الشريعة، ونعتبر ان ما يخالف تعاليمها ظلم قبيح حتى لو لم ندرك السر مباشرة، وحينئذ فان كل الامور التي تقتضي الحسن تبقى مطلوبة للمؤمن ما لم تعارض امرا يراه الوجدان عدلا على كل حال (وحكماً ثبت من الشريعة). وانما اطلنا هنا نسبيا لنوضح السر في القيود التي نلحظها في موارد عديدة من هذا الدستور، ولنردّ على التقييم المطلق الذي يمنحه الفكر الوضعي لمفاهيم كثيرة من قبيل: المساواة والحرية والكرامة والسلام وغيرها رافضاً اي تقييد لها، باعتبار ذلك نقضاً لحقوق الانسان، في حين نجده في كثير من الاحيان يميز بين الرجل والمرأة في الرياضة والاعمال الشاقة والعقوبة وامثالها، دون ان يدرك انه قبل بذلك لصالح العدالة لاغير.

وبالتالي يجب ان لاننسى ان الثورة الشعبية والاستفتاء العام اكدا على الصفة الاسلامية اولاً واخيراً، وبالتالي يكون النظام مقبولاً من الأكثرية الساحقة.

ويلاحظ ان هذه المادة تمهد لما بعدها.

المادة الحادية والعشرون

الحكومة مسؤولة ـ في إطار الاسلام ـ عن تامين حقوق المرأة في كل المجالات، وعليها القيام بما يلي:

١ـ ايجاد الظروف المساعدة لتكامل شخصية المرأة وإحياء حقوقها المادية والمعنوية.

٢ـ حماية الامّهات، ولا سيّما في مرحلة الحمل وحضانة الطفل، ورعاية الاطفال الذين لا معيل لهم.

٣ـ إيجاد المحكمة الصالحة للحفاظ على كيان الاسرة واستمرار بقائها.

٤ـ توفير تامين خاص للأرامل، والنساء العجائز، وفاقدات المعيل.

٥ـ إعطاء الامّهات الصالحات القيمومة على اولادهن عند فقدانهم الولي الشرعي من أجل رعايتهم.

وتركز هذه المادة على مسؤولية اساسية للدولة لحماية حقوق المرأة في كل المجالات؛ من خلال العمل على تكامل شخصيتها، واحياء حقوقها، وحماية الامومة، وصيانة كيان الاسرة، وتأمين العاجزات، ومنح الامهات حق القيمومة على تربية الاولاد عند فقدان القيم الصالح.

وهكذا نجد التناغم الجميل في هذه المجالات التي تلعب المرأة فيها الدور المقوّم.

فيبدأ التركيز على الشخصية الفردية وحقوقها، ثم ينتقل لأهم حق لأقدس وظيفة (الامومة). وهي سر ديمومة النوع الانساني واستمراره في تحقيق هدف الخلقة الكبير؛ ثم يعنى بكيان الاسرة باعتبارها اللبنة الاساسية لبناء المجتمع الانساني. وعلى ضوء هذه المكانة تأتي مجموعة ضخمة من الاحكام الاسلامية التي تنظم حقوقها وعلاقاتها ودورها الاجتماعي، وتحميها من اي ضربة، وتلاحق اي سلوك يخلّ بهذه القدسية او يدفع من قريب او بعيد الى الاستغناء عنها. وهكذا تتابع المادة سيرها الخير لتركز على تأمين معيشة المرأة بمستوىً كريم، لتنتقل بالتالي الى تسليمها ـ وهي الاجدر ـ حق القيمومة على الاولاد عند فقدان الولي الشرعي.

انه اذن اهتمام كبير بقضية كبيرة. واني لأعتقد ان القوانين الفرعية التي صدرت بعد هذا لم تستطع ـ مع الاسف ـ ان تغطي كل طموحات هذه المادة.

المادة الثانية والعشرون

شخصيّة الأفراد وأرواحهم وأموالهم وحقوقهم ومساكنهم ومهنهم مصونة من التعرُّض إلاّ في الحالات التي يجيزها القانون.

المادة (٢٢) هي مادة عامة يتم تفصيلها في المواد التالية وهي تصون شخصية الافراد كما تصون ارواحهم واموالهم وحقوقهم ومساكنهم ومهنهم، من اي تعرض.

المادة الثالثة والعشرون

تُمنع محاسبة الناس على عقائدهم، ولا يجوز التعرُّض لأحد أو مؤاخذته لمجرّد اعتناقه عقيدة معيّنة.

تقرر هذه المادة حرية الاعتقاد أياً كان، وتمنع اي تفتيش للعقيدة. نعم اذا تحولت العقيدة الى فعل مخرِّب فان الامر سيتغير بطبيعة الحال.

المادة الرابعة والعشرون

الصحافة والمطبوعات حرّة في بيان المواضيع ما لم تخلّ بالقواعد الاسلاميّة والحقوق العامّة، ويحدّد تفصيل ذلك بقانون.

تقرر المادة (٢٤) الحرية الصحفية المعقولة التي لاتخل بالقواعد والحقوق العامة: بمعنى ان الصحافة ان كانت تقوم بواجبها الايجابي فهي حرة، اما اذا بدأت بالاخلال الاجتماعي والاعتداء على الآخرين ونقضت ما قالته المادة ٢٢ فان صفتها الصحفية لن تصونها من المؤاخذة.

المادة الخامسة والعشرون

الرسائل والمكالمات الهاتفية، والبرقيات، والتلكس لا يجوز فرض الرقابة عليها، او عدم ايصالها، او افشاؤها، او الانصات والتجسُّس عليها مطلقا إلاّ بحكم القانون.

وهكذا يكون الاصل الحفاظ على اسرار الناس الشخصية الا اذا اخلّت العملية بأمن الامة وحقوقها.

المادة السادسة والعشرون

الاحـزاب، والجمعيّات، والهيئـات السياسـيّة، والاتحـادات المهنيّـة، والهيئات الاسلاميّة، والاقلّيات الدينيّة المعترف بها، تتمتـع بالحريـة بشرط ان لا تناقض أسس الاستقلال، والحرية، والوحـدة الوطنيـة، والقيم الاسلاميّة، واساس الجمهوريّة الاسلامية، كما أنه لا يمكـن منـع اي شـخص مـن الاشـتراك فيهـا، او إجبـاره علـى الاشـتراك في إحداها.

وهنا تتقرر الحريات السياسية والمدنية والدعوية والدينية للجميع، ومـنهم الاقليـات الدينيـة طبعاً، شريطة الا تستغل ضد الحرية نفسها ومصالح الوطن العليا وقيم الشعب واساس النظام.

المادة السابعة والعشرون

يجوز عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات بـدون حمـل السـلاح، وبشرط ان لا تكون مخلّة بالاسس الاسلاميّة.

وهذه المادة تقرر حريـة التحركـات السياسـية والاجتماعيـة شـريطة عـدم الاخـلال بالاسس الاسلامية التي آمنت بها الامة.

المادة الثامنة والعشرون

لكلّ شخص الحقّ في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم تخالف الاسلام او المصالح العامة، او حقوق الآخرين.

الحكومة مسؤولة عن توفير فرص العمل للجميع، وايجاد الظروف المتكافئة للحصول على العمل، وذلك مع ملاحظة حاجة المجتمع للمهن المختلفة.

وتتقرر ـ هنا ـ حرية المهنة ونوع العمل ما لم تضرب القيم والمصالح والحقوق، كما توضع المسؤولية على الحكومة في توفير فرص العمل للجميع، وبتكافؤ في هذه الفرص، وتنسيق مع الحاجة الاجتماعية. وهي مسؤولية ضخمة تحتاج الى تخطيط واسع وميزانية كافية؛ وهنا ايضا نجد ان الحكومة رغم ما بذلته من جهود جبارة، لم تستطع القيام بهذا الواجب، لظروفها القاهرة. ولكن يبقى الامر هدفاً دستورياً على المدى الطويل.

المادة التاسعة والعشرون

الضمان الاجتماعي من الحقوق العامة، ويتمتع به الجميع في مجال التقاعد، والبطالة والشيخوخة، والعجز عن العمل، وفقدان المعيل، وحالة ابن السبيل، والحوادث الطارئة، والحاجة الى الخدمات الصحية والعلاجية والرعاية الطبية كالضمان الصحي وغيره.

والحكومة مسؤولة حسب القانون عن تقديم هذه الخدمات

وتقديم المساعدات المالية المذكورة آنفاً لكل فرد من ابناء الشعب من مواردها المالية العامة، ومن المساهمات الشعبية.

وتقرر ان الضمان الاجتماعي من الحقوق العامة. وهذا مبدأ اسلامي اصيل، تؤكده النصوص الاسلامية الكثيرة، وتجعل هدفه ضمان الحد المتوسط الاجتماعي لكل الافراد، وهو ما يتم التعبير عنه بـ(الغنى)[١]. فاذا ما لاحظنا ان الاسلام يرتفع بهؤلاء الافراد الى حد الغنى ويهبط بالمستويات العالية الى حد عدم الاسراف، ادركنا نوعاً جميلاً من التوازن الاجتماعي الذي ينفي الحالة الطبقية من جهة، ويفسح مجالاً للتنافس وتأثير دوافع الانتفاع بنتيجة الملكية، من جهة اخرى.[٢]

وتسرد المادة مجالات الحاجة وهي من اسس التوزيع في الاسلام، ولكنها تعتبر ما تسرده امثلة لذلك. وتوظف الدولة بعملية الضمان هذه مستفيدةً من الاموال العامة الى جانب المساهمات الشعبية على اساس من مبدأ التكافل الاسلامي.

ونكرر هنا ما قلنا في ذيل تعليقنا على المادة السابقة.

المادة الثلاثون

على الحكومة ان توفر وسائل التربية والتعليم بالمجان لكافة ابناء الشعب حتى نهاية المرحلة الثانوية، وعليها ان توسع وسائل التعليم العالي بصورة مجانية، لكي تبلغ البلاد حد الاكتفاء الذاتي.

وهكذا يكون التوفير المجاني لوسائل التربية والتعليم لجميع الافراد وحتى انتهاء التعليم الثانوي امراً على غرار الضمان الاجتماعي، توفير فرص العمل من اهم

---

(١) راجع مثلاً وسائل الشيعة: ج٦، ص٣٥٩، والمبسوط للسرخسي ج٤ ص١٨.

(٢) راجع اقتصادنا، طبعة مشهد: ص٦٧٣.

الواجبات الشمولية الملقاة على عاتق الدولة تحقيقاً للمسيرة المتوازنة والمتقدمة للمجتمع.

والملاحظ ان المطلوب من الحكومة على مستوى التعليم العالي توسيع الوسائل التعليمية بشكل مجاني استهدافاً لبلوغ مرحلة الاكتفاء الذاتي.

المادة الحادية والثلاثون

امتلاك المسكن المناسب للحاجة حقٌّ لكلّ فرد ايراني، ولكلّ أسرة ايرانيّة، والحكومة ملزمة بإعداد مقدّمات تنفيذ هذه المادّة حسب اولوية الأكثر حاجة الى المسكن، سيّما اهل القرى والعمّال.

وهنا ينحو الدستور منحىً اكثر واقعية فيؤكد ان امتلاك السكن المناسب حق لكل فرد من افراد المجتمع الايراني، وان الحكومة ملزمة بالاتجاه نحو هذا الهدف مع مراعاة اولوية الحاجة، مع التركيز على القرويين والعمال وهم من اهم العناصر الكادحة والمنتجة والمستضعفة.

المادة الثانية والثلاثون

لا يجوز اعتقال ايّ شخص إلّا بحكم القانون، وبالطريقة التي يعيّنها، وعند الاعتقال يجب تفهيم المتهم فوراً، وإبلاغه تحريرياً بموضوع الاتهام مع ذكر الأدلّة، ويجب إرسال ملف التحقيقات

الاولية الى المراجع القضائية المختصة ـ خلال اربع وعشرين ساعة كحدٍ اقصى ـ ويلزم إعداد مقدمات المحاكمة في اسرع وقت ممكن. ومن يعمل خلاف هذه المادة يعاقَب وفق القانون.

وجه رائع يعرضه الدستور الاسلامي للعدالة واتخاذ الاحتياطات اللازمة لتطبيقها من خلال هذه المادة التي تقرر مايلي:

١ - منع الاعتقال العشوائي اللاقانوني، وهو ما تعاني منه الكثير من الشعوب المبتلاة بالدكتاتورية.

٢ - وجوب تفهيم المتهم بتهمته تحريرياً مع ذكر الادلة، ليكون قادراً على الدفاع.

٣ - وجوب الاسراع بارسال ملف التحقيقات الى المراجع القضائية خلال اربع وعشرين ساعة كحد اقصى لئلا يعاني المعتقلون من اهمال وتقاعس مراكز الاعتقال الاولية.

٤ - وجوب الاسراع بترتيب مقدمات المحاكمة في اسرع وقت ممكن خوفا من تركهم معلقين لمدة طويلة وربما كانوا غير مذنبين.

٥ - التهديد في النهاية لكل من تسول له نفسه مخالفة هذه الاجراءات.

وربما يوجه نقد لهذه المادة باعتبارها تتعرض لتفصيلات قد لاينسجم التعرض لها مع الطبيعة الدستورية، الا ان من الواضح ان ابتلاء الشعوب بهذه الأمور كثيراً، وارتباطها مباشرة بحقوق الانسان الاساسية يعطيها اهمية خاصة تتطلب التأكيد عليها في الدستور تماماً. ومن ثم وجدنا حساسيته حتى في التوعد بالعقاب مع انه من الطبيعي ان العقاب متوقع حتى لو لم يأت هذا المقطع الاخير لهذه المادة.

المادة الثالثة والثلاثون

لا يجوز إبعاد اي شخص عن محلّ إقامته، او منعه عن الاقامة في مكان يرغب فيه، او إجباره على الاقامة في محلّ ما، إلاّ في الحالات التي يقرُّها القانون.

وتركز هذه المادة على مسألة التغريب والابعاد لشيوعها ايضاً في الانظمة الديكتاتورية وبسهولة. وربما تم التهجير الجماعي وتغيير الطبيعة الديموغرافية للمجتمع لأهداف سياسية عرفناها وعشنا ويلاتها المريعة. ومن هنا تتعرض المادة لهذه العملية اللهم الا اذا كانت في التحديد مصالح عامة رصدت ونظمت قانونياً.

وقد يقال انه قد يتوسل الحكام لمطامعهم بالقانون، فما فائدة هذه المادة؟ ولكن الجواب واضح، اذ ان القانون يؤخذ ككل وتراعى حدوده ككل، والاصول المطروحة تحدد معالم الطريق والمسيرة، فاذا تم التجاوز على حد منه فانه يضع الآليات المناسبة لإيقاف ذلك مما يجعل من الصعب ارتكاب هذا الامر الا ان ينقض القانون كله او تكون المصلحة واقعية ومنسجمة مع مقاصد الدستور الاساسية.

المادة الرابعة والثلاثون

التحاكم حقّ مسلّم به لكلّ أحد، ويحقُّ لكلّ فرد مراجعة المحاكم الصالحة، ويجب تيسير ذلك لكلّ أفراد الشعب، ولا يجوز منع أحد من مراجعة المحكمة التي يحقُّ له مراجعتها وفق القانون.

وحق التحاكم الى المحاكم الصالحة من الحقوق الاولية التي يجب صيانتها بل وتيسيرها وعدم الوقوف بأي وجه امام الرجوع اليها.

المادة الخامسة والثلاثون

لكلّ من طرفي الدعوى الحقُ في اختيار محام عنه في جميع المحاكم، واذا تعذّر عليه ذلك يلزم توفير امكانات تعيين من يدافع عنه امامها.

وكذلك حق اختيار المحامين، بل يجب تعيين المحامي ان لم يستطع المتهم تعيينه، وذلك لان المحامي اعرف بالقوانين وأقدر على معرفة انطباقها على الحالة وعدمه لئلا يضيع الحق.

المادة السادسة والثلاثون

لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنصّ القانون، وتختصُ المحكمة بإصدارها.

وتغلق هذه المادة الباب امام تصور القاضي لجرائم وعقوبات لايحددها القانون مما يعرض العدالة للانفلات العجيب.

المادة السابعة والثلاثون

الاصل البراءة، فالمتهم بريء حتى تثبت إدانته من قبل المحكمة الصالحة.

وهذا مبدأ انساني عام ويأتي تماماً في سياق الاحتياط للعدالة، فما لم تثبت التهمة بالادانة من قبل محكمة صالحة فالمتهم بريء.

المادة الثامنة والثلاثون

يُمنع ايُّ نوع من التعذيب لأخذ الاعتراف، او الحصول على المعلومات، ولا يجوز إجبار الشخص على اداء الشهادة، او الاقرار، او اليمين، ومثل هذه الشهادة، او الاقرار، او اليمين لا يُعتدُّ به.
المخالف لهذه المادة يُعاقب وفق القانون.

وهذا نداء صارخ بمنع هذه الظاهرة الاجرامية المنتشرة، وتعتبر هـذه المـادة المعلومـات التي يتم الحصول عليها بهذا الاسلوب باطلة لايعتد بها. وكما رأينـا في المـادة ٣٥ تهـدد هذه المادة المخالفين لها بالعقاب لتؤكد ضرورة نفي هذه الظاهرة.

المادة التاسعة والثلاثون

يُمنع بتاتاً انتهاك كرامة او شرف من أُلقي القبض عليه، او أُوقف، أو سُجن، او أُبعد بحكم القانون، ومخالفة هذه المادة تستوجب العقاب.

وتركز هذه المادة على ضرورة الحفاظ على الكرامة الشخصية مع التلـويح بالعقـاب من جديد.

المادة الاربعون

لا يحقُ لأحد ان يجعل من ممارسة حقّ من حقوقه وسيلة للإضرار بغيره، او الاعتداء على المصالح العامّة.

فقاعدة (لاضرر ولا ضرار في الاسلام) هي القاعدة الثانوية التي تقدَّم على الاحكام الاولية وتقيِّدها، والضرر قد يكون فردياً وقد يكون اجتماعياً عاماً، وكلاهما منفي يمنع الاقدام عليه بحجة ممارسة الحقوق.

المادة الحادية والاربعون

الجنسية الايرانية حقّ قطعي لكلّ فرد ايراني، ولا تستطيع الحكومة سحب الجنسية من أيّ إيراني إلاّ بطلب منه هو، او في حالة حصوله على جنسية دولة أُخرى.

وهذه المادة تقف بشدة امام التصرفات الجائرة التي تسحب حق المواطنة وبالتالي تحرم الفرد من امتيازاته بمجرد رغبة الحاكم، فلا تسحب الجنسية الا بطلب الفرد نفسه او اختياره التجنس بجنسية اخرى وهو امر لم يرض الدستور ـ لبعض المصالح ـ ان يتم مع الاحتفاظ بالجنسية الايرانية.

المادة الثانية والاربعون

يستطيع الاجانب الحصول على الجنسية الايرانية حسب القوانين النافذة، ولا يجوز إسقاط هذه الجنسية عنهم إلاّ في حالة اكتسابهم جنسية دولة أخرى، او بطلب منهم.

وتفتح هذه المادة هذا الباب لغير الايرانيين عبر آليات قانونية معينة وشروط، فاذا توفرت في الشخص انضم الى المواطنين دون تمييز بينه وبين الآخرين.

الفصل الرابع

الاقتصاد والشؤون المالية

المادة الثالثة والاربعون

من اجل ضمان الاستقلال الاقتصادي للمجتمع، واجتثاث جذور الفقر والحرمان، وسد مايحتاج اليه الانسان في سبيل الرقي مع المحافظة على كرامته، يقوم اقتصاد جمهورية ايران الاسلامية على اساس القواعد التالية:

١ـ توفير الحاجات الاساسية للجميع وهي: المسكن، والمأكل، والملبس، والصحّة العامة، والعلاج، والتربية والتعليم، والامكانيات اللازمة لتشكيل الأسرة.

٢ـ توفير ظروف العمل وامكاناته للجميع، بهدف الوصول الى التشغيل الكامل، وكذلك وضع وسائل العمل تحت تصرُّف جميع الأشخاص القادرين على العمل الفاقدين لوسائله، وذلك بصورة تعاونية عن طريق الإقراض بلا فائدة، او ايّ طريق مشروع آخر، بحيث لا ينتهي الى تركيز الثروة وتداولها بيد افراد ومجموعات محدودة، ولا يجعل من الحكومة ربّ عمل كبير مطلق، ويجب ان يتمّ ذلك ضمن مراعاة الضرورات القائمة في التخطيط الاقتصادي العام للبلاد لكلّ مرحلة من مراحل الانماء.

٣ـ تنظيم البرنامج الاقتصادي للبلاد بحيث تكون طبيعة العمل ومضمونه وساعاته على نحو يتيح للعامل ـ اضافة الى بذل جهوده في العمل ـ الوقت المناسب والقدرة الكافية لبناء شخصيته معنوياً وسياسياً واجتماعياً، والمشاركة الفعالة في قيادة البلاد وتنمية مهاراته وابداعه.

٤ـ مراعاة حرية اختيار نوع العمل، والامتناع عن إجبار الافراد على عمل معين، ومنع اي استغلال لجهد الآخرين.

٥ـ منع الإضرار بالغير وحصر الثروة والاحتكار والربا وسائر المعاملات الباطلة والمحرَّمة.

٦ـ منع الاسراف والتبذير في الشؤون الاقتصادية كافة سواء في مجال الاستهلاك او الاستثمار او الانتاج او التوزيع او الخدمات.

٧ـ الاستفادة من العلوم والفنون وتربية الافراد ذوي المهارات بحسب الحاجة من اجل توسيع اقتصاد البلاد وتقدمه.

٨ـ الحيلولة دون وقوع الاقتصاد الوطني في ظل السيطرة الاجنبية.

٩ـ التاكيد على زيادة الانتاج الزراعي والحيواني والصناعي لسد حاجات البلاد وتحقيق الاكتفاء الذاتي لها وتحريرها من التبعية الاجنبية.

وهي من المواد المهمة العامة وربما كان من حقها ان توضع في فصل المواد العامة لانها تعطي المؤشرات العامة للاقتصاد الاسلامي الذي تتبناه الجمهورية الاسلامية.

فهي تبدأ بذكر اهداف هذا الاقتصاد وهي:

١ - الاستقلال الاقتصادي انسجاماً مع انواع الاستقلال الاخرى.

٢ - اجتثاث الفقر وهي الحالة التي يرفضها الاسلام للمجتمع.

٣ - توفير وسائل الرقي - بأنواعه - والتنمية في جو من الكرامة الانسانية.

ثم تتحدث عن الركائز والسياسات العامة له وهي:

أولاً: توفير الحاجات الاساسية للجميع عبر اسس التوزيع الاسلامية (العمل والحاجة وغيرها).

ثانياً: توفير امكانات العمل للجميع للوصول الى توظيف كامل للطاقات الانتاجية عبر الاستفادة من القادرين على العمل، والقادرين على توفير وسائله، والا وفرت لهم هذه الوسائل بالتسهيلات المالية وتفتح لنا ـ كما يبدو ـ باب التسهيلات غير المعوضة.

كل ذلك مع التحرز عن مسألة تمركز الثروة بيد الفرد او المجاميع الخاصة (كي لا

يكون دولة بين الاغنياء منكم)[1] بل تسري الثروة كالدم الصافي في عروق المجتمع لتكون له (قياماً).

وحتى (الحكومة) يجب ان لاتتحول الى (رب عمل كبير) ينافس الآخرين ويمنعهم من تنمية ثرواتهم، ويقعد هو عن واجباته الاساسية.

كل ذلك في اطار خطط التنمية المرحلية.

ثالثاً: التخطيط المبرمج الذي يتيح للعامل ان لاينسحق تحت ظروف العمل بل يملك الفرصة الكافية لبناء شخصيته المعنوية والسياسية والاجتماعية والمساهمة القيادية وتنمية المهارات اثناء فترة العمل.

رابعاً: التأكيد من جديد على حرية اختيار نوع العمل ورفض الاستغلال.

خامساً: منع الاضرار بالآخرين، والحصار الثروة والاحتكار والربا وكل ما يرفضه الاسلام.

سادساً: رفض الاسراف والتبذير في اي مجال اقتصادي.

سابعاً: الاستفادة من كل ما من شأنه التنمية.

ثامناً: رفض السيطرة الاجنبية على الاقتصاد.

تاسعاً: التأكيد على انماط الانتاج، وتحقيق الاكتفاء الذاتي، والتخلص من التبعية، وهي مسألة يحذر الدستور منها مراراً.

وهكذا نجد هذه المادة تتناول عناصر الاقتصاد الرئيسية، فتذكر الاهداف، وتتحدث عن الوسائل، وتحدد الخطوط الحمراء التي يجب اجتنابها مركزة على بعض الاضواء الاقتصادية الكاشفة المذكورة في النصوص[2] والتي يجب ان يلاحظها المخططون والمنفذون بكل دقة ومنها: المنع عن تمركز الثروة بيد القلة، وعدم خضوع الاقتصاد للسيطرة الاجنبية، وضمان بذل اقصى الطاقة في الانتاج، وكذلك ضمان الهدف الانساني من العمل الاقتصادي وغير ذلك.

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) راجع بحث الشهيد السيد محمد باقر الصدر في الموضوع عند تقديمه بعض الدراسات التي جاءت مقدمات للدستور الاسلامي، بحث المؤشرات العامة.

المادة الرابعة والاربعون

يعتمد النظام الاقتصادي لجمهورية ايران الاسلامية على ثلاثة قطاعات، الحكومي والتعاوني والخاص، وفق تخطيط منظم وصحيح،

فالقطاع الحكومي يشمل الصناعات الكبرى كافة، والصناعات الأم، والتجارة الخارجية، والمناجم الكبيرة، والعمل المصرفي، والتامين، وقطاع الطاقة، والسدود وشبكات الري الكبيرة، والاذاعة والتلفزيون، والبريد والبرق والهاتف، والنقل الجوي والبحري، والطرق، والسكك الحديد وما شابهها، فانها تعد من الملكية العامة، وحق التصرف فيها للدولة.

والقطاع التعاوني يشمل الشركات والمؤسسات التعاونية للانتاج والتوزيع، والتي تؤسس في المدن والقرى وفق القواعد الاسلامية.

والقطاع الخاص يشمل جانباً من الزراعة، وتربية المواشي والدواجن، والتجارة والخدمات، مما يُعدُّ متمماً للنشاط الاقتصادي الحكومي والتعاوني.

القانون في الجمهورية الاسلامية يحمي الملكية في هذه القطاعات الثلاثة ما دامت لا تتعارض مع المواد الاخرى الواردة في هذا الفصل، ولا تخرج عن إطار القوانين الاسلامية، وتؤدي الى التنمية والازدهار الاقتصادي وما لم تكن عامل إضرار بالمجتمع.

يُنظّم القانون تفاصيل ضوابط وحدود وشروط كل من هذه القطاعات الثلاثة.

وهذه مادة اساسية تتعرض لانواع ثلاثة من الملكية:

الحكومية والتعاونية والخاصة. والحقيقة ان التعاونية منها تحمل من النوعين الآخرين بعض

الصفات، فهي خاصة من جهة لانها تعود لاشخاص بخصوصهم وعامة من جهة اخرى لانها ترتبط بمساحة اوسع من الفرد وتخضع لاشراف اكبر من الحكومة.

والقطاع العمومي الحكومي يمتلك أزمة المجالات الحساسة في الاقتصاد كالصناعات الكبرى والام والمناجم الكبيرة، والمصارف وغيرها.

وهذا لايعني كما يبدو ان تكون هذه الصناعات بيد الدولة مباشرة بل يكفي فيها الاشراف المباشر وامتلاك ازمة الامور بما يصل الى مستوى (حق التصرف) حتى لو كانت مملوكة للقطاع الخاص وهذا ما نلاحظه في التطبيق العملي للدستور. وقد تستفاد المرونة هنا من ذيل المادة الذي يقيد الملكية التي يجب احترامها بتلك المنسجمة مع القوانين الاسلامية والمؤدية الى التنمية وغير المضرة بالمجتمع.

اما القطاع التعاوني فهو اكثر تحررا من سيطرة الدولة واكثر انسجاما مع الملكية الخاصة. ويأتي بعد هذا دور الملكية الخاصة كدور متمم للنوعين الآخرين.

ويبدو ان واضعي الدستور بعزلهم مكانة خاصة للقطاع التعاوني وجعلهم القطاع الخاص متمما له وللقطاع العام اتجهوا الى اعطائه الدور الثالث في الاولوية مؤكدين على سوقه ـ كما يبدو ـ باتجاه الاطار التعاوني الذي يحتفظ الفرد فيه بمالكيته مع اتجاه تعاوني بناء عادة.

ويأتي بعد هذا التأكيد على حماية الملكية في اطار الانسجام مع مواد الدستور والشريعة الاسلامية والاتجاه التنموي للبلاد ويلحظ الباحث تحوط المشرع الشديد من الآثار السيئة التي تتركها الملكية الخاصة اذا جاء في جو المادية والجشع والفردية التنافسية العمياء ولم يؤطرها الجو الاخلاقي الرفيع، وهو ما انتجته الرأسمالية الليبرالية.

والملاحظ ايضا ان الاشتراكية وخصوصاً الماركسية منها ثارت ضد الرأسمالية لما وجدته من تعارض بين الملكية الخاصة والعدالة الاجتماعية. ولكنها اذاقت البشرية الويلات بدورها رغم تحريمها للملكية الخاصة لا لشيء الا لانها اخطأت التعليل فابقت على علة الانحراف والظلم وهو الجو المادي وروح الجشع والاستغلال وحرمت احدى وسائله فقط.

اما الاسلام فقد ركز على الجو الانساني والهدف الاخلاقي وهو قيام المجتمع بواجبه الحضاري في منظومة قيمية، واستفاد من الملكية الخاصة كعامل محرك بناء بعد ان اعطاها

دورها المعين. وقد رأينا هذه المادة تمنح القطاع الخاص دوره المتمم للقطاعين الآخرين وتحتاط للمجتمع من الاستغلال السيء للملكية الخاصة. وهو اتجاه اسلامي اصيل يعرف من القيود التي يضعها الاسلام للتبادل كمنع الضرر، والغرر، واكل المال بالباطل والربا، والقمار. كما اننا نجد الفقهاء يسمحون مثلا للغرر اذا كان المجال تعاونياً اما باقي الموانع فتبقى على حالها بلاريب.

المادة الخامسة والاربعون

الانفال والثروات العامة مثل الاراضي الموات، والاراضي المهجورة، والمناجم، والبحار، والبحيرات، والانهار، وكل المياه العامة، والجبال، والوديان، والغابات، ومزارع القصب، والاحراش الطبيعية، والمراتع التي ليست حريماً لاحد، والارث بدون وارث، والاموال مجهولة المالك، والاموال العامة التي تستردُ من الغاصبين، كل هذه تكون باختيار الحكومة الاسلامية، حتى تتصرف بها وفقاً للمصالح العامة، والقانون يُحدد تفاصيل وطريقة الاستفادة من كل واحدة منها.

إنّ الدولة الاسلامية تتحمل مسؤوليات كبيرة اهمها:

١ - تطبيق التعاليم الاسلامية في كل جوانب الحياة.

٢ - ملء منطقة الفراغ التي تركتها الشريعة لولي الامر ليملأها على ضوء الاضوية الشرعية الكاشفة والمصلحة الاجتماعية[١].

كما رأينا هنا ان الدستور يكلفها بواجبات ضخمة في مجال التأمين والعمل

---

(١) راجع (الدولة الاسلامية ووظائفها) للمؤلف: ص ١٨١.

والتعليم وغير ذلك. مما يتطلب امكانات ضخمة. ونحن نتصور ان الاسلام وفر لها امكانيات عقائدية واخرى تشريعية وقانونية وثالثة مادية ثابتة[1] ومن هذه الامكانات المادية: الزكاة والخمس والخراج والانفال التي تشمل ما ذكر في هذه المادة وهي ثروة ضخمة بلاريب.

المادة السادسة والاربعون

كل فرد يملك حصيلة كسبه وعمله المشروع، ولا يحق لأحد - على اساس ملكيته لكسبه وعمله - ان يسلب الآخرين القدرة على الاكتساب والعمل.

وهذه حقيقة يقرها الاسلام، وتقرها طبيعة الامور، الا ان هناك تفصيلات من قبيل: ان العمل في الطبيعة التي لم يتناولها الانتاج البشري من قبل كالارض الموات التي لايملكها احد والغابات وامثالها ينتج حقوقا خاصة فيها، وان اختلفت نوعية هذه الحقوق باختلاف طبيعة العمل، فحيازة الحجر تؤدي الى ملكيته، واحياء المعدن لا يؤدي الى امتلاك رقبة المعدن، والعمل المفيد اقتصادياً ينتج حقوقاً كاحياء الارض، اما العمل الاحتكاري مثلا فلا أثر له . اما بالنسبة لمرحلة ما بعد الانتاج البشري فان الامر يختلف فعمل العامل على خشبة مملوكة يجعله يستحق اجرة عليه، ولايؤدي للمشاركة في ملكية الخشبة. كل ذلك وفق احكام وتفصيلات يذكرها الفقه الاسلامي ولا مجال لهذه التفاصيل. الا أن الثابت الوحيد هو ان العامل يمتلك نتيجة عمله اذا لم يكن متعدياً

(١) المصدر نفسه: ص ٢٠٧.

على القانون، وهو ما عبرت عنه المادة بـ(العمل المشروع) فلو غصب عامل خشبة وعمل فيها ما يرفع قيمتها فهو لايستحق شيئاً.

وقد احتاطت المادة بامر آخر وهو ان لاتكون هذه الملكية الشخصية سببا لمنع الآخرين من الاستفادة من هذا الحق.

المادة السابعة والاربعون

الملكية الخاصة المكتسبة عن طريق مشروع مصونة، والقانون يتولى تحديد ضوابط ذلك.

ولأهمية الامر يفرد الدستور هذه المادة للتأكيد على صيانة الملكية الخاصة من اي اعتداء ولكنها تشير الى الضوابط التي يجب ان يحددها القانون الفرعي لهذه الملكية والحرية التي يتمتع بها الفرد نتيجة ملكيته الخاصة. والقائمة على اساس القيم التي يؤمن بها الاسلام والاهداف التي يتوخاها من قبوله لهذا النوع من الملكية. فهناك تحديدات في مجال نوع العمل المنتج لها فلاذا كان احتكاريا كفرض ما يسميه الفقه بـ (الحمى) على منطقة معينة نتيجة نفوذ الكلمة مثلا فانه لاينتج ملكية او حقاً[1].

فمجال كسب الثروة له حدوده، وكذلك مجال ترشيدها او نقلها الى الآخرين او استهلاكها. كما ان هذه التحديدات تارة تكون بالعنوان الاولي: كحرمة الربا او الاحتكار او الاسراف وغيرها، واخرى تكون بالعنوان الثانوي من قبيل وقوع الحرية مقدمة للحرام، او كونها مضرة ضرراً فردياً او اجتماعياً وامثال ذلك، وثالثة يكون التحديد بالعنوان الحكومي او الولائي الذي يتمثل في اوامر قائد الامة والتي تراعي ما يلي:

---

(١) اقتصادنا: ٤٨٩.

١ - الاضوية الكاشفة التي قدمها الاسلام لولاة الامور من قبيل قوله تعالى: (كي لاتكون دولة بين الاغنياء منكم).

وقوله تعالى: (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما).

٢ - ما يرتئيه الخبراء من مصالح المجتمع.

٣ - جعل الاحكام الاولية هي الاصل وتقريب الحياة اليها.

وكل ذلك يعبر عن المرونة في الشريعة الاسلامية.[١]

المادة الثامنة والاربعون

لا يجوز التمييز بين مختلف المحافظات والمناطق، في مجال الانتفاع من مصادر الثروة الطبيعية، والموارد الوطنية العامة، وتنظيم النشاط الاقتصادي في البلاد بحيث يكون لكل منطقة راس المال اللازم والامكانيات الضرورية بما يتناسب وحاجاتها واستعدادها للنمو.

وهذا مبدأ يراد منه عدم استئثار منطقة بعينها بعائدات البلاد ومخططات التنمية بل يتم التوزيع الحكيم العادل المتناسب مع الحاجات وامكانات النمو.

---

(١) يراجع اقتصادنا: ج ١ ص ٥٦٥، ومجلة التوحيد: العدد ٣٧ ص ٣٣، مقال للمؤلف.

المادة التاسعة والاربعون

الحكومة مسؤولة عن اخذ الثروات الناشئة عن الربا والغصب والرشوة والاختلاس والسرقة والقمار والاستفادة غير المشروعة من الموقوفات ومن المقاولات والمعاملات الحكومية وبيع الاراضي الموات والمباحات الاصلية وتشغيل مراكز الفساد وسائر الطرق غير المشروعة، وتجب اعادة هذه الثروات الى اصحابها الشرعيين، وفي حالة مجهوليتهم تعطى لبيت المال. ينفذ هذا الحكم من خلال التفحُّص والتحقيق والثبوت الشرعي من قبل الحكومة.

وهذه المادة توجب على الدولة القيام بمكافحة اي نوع من انواع الحصول على الثروات غير المشروعة، والعمل على ارجاعها الى اصحابها الشرعيين؛ اما ما يجهل مالكه فيرجع لبيت المال، كل ذلك شريطة التحقيق والتأكد.

المادة الخمسون

في الجمهورية الاسلامية تعتبر المحافظة على سلامة البيئة مسؤولية عامة، حيث يجب ان يحيا فيها الجيل العاصر والاجيال القادمة حياة اجتماعية سائرة نحو التكامل، لذلك تمنع النشاطات الاقتصادية وغيرها التي تؤدي الى تلوث البيئة، او الى تخريبها بشكل لا يمكن تعويضه.

وتهتم هذه المادة بالبيئة موضحة:

اولاً: ان الحفاظ عليها مسؤولية عامة.

ثانياً: ان حياة الجيل الحاضر والاجيال القادمة يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار.

ثالثاً: ان البيئة الطبيعية السليمة لها دخلها في عملية التكامل الانساني التي هي الهدف المنشود.

رابعاً: منع اي نشاط يخل بالبيئة او يلوثها.

وبهذا نتذكر الهدف الانساني للنظام الاجتماعي ومنه النظام الاقتصادي، ونعرف ان السلوك الرأسمالي المادي الذي لايمانع من تلويث البيئة في سبيل تحقيق اكبر قدر من الانتاج ـ كما نجده في سلوك اميركا التي لم توقع على معاهدة (كيوتو) حول حماية البيئة نظراً لأن صناعات انتاج الفحم لديها سوف تتضرر من ذلك ـ هذا السلوك امر مرفوض اسلامياً وانسانياً.

إن الاسلام ـ فوق هذا ـ يقيم رابطة عاطفية رائعة مع الطبيعة، وقد روي ان رسول الله(ص) عندما عاد من غزوة تبوك واشرف على المدينة قال: هذه طابة، وهذا جبل احد يحبنا ونحبه.[1]

وهكذا فالطبيعة تشعر وتتحسس باذن الله، والانسان يقيم معها رابطة الحب لانها تشكل جزءاً من منظومة متكاملة تعبد الله وتلبي اوامره تعالى.

وقد جاء في الرواية: أحرم موسى من رملة مصر، قال: ومر بصفائح الروحاء محرما يقود ناقة بخطام من ليف، وعليه عباءتان قطوانيتان، يلبي فتلبي معه الجبال.[2]

(١) بحار الانوار: ٢١/٢٤٨، ورواه البخاري وغيره من المحدثين.

(٢) الكافي: ج ٩، ص ٣.

المادة الحادية والخمسون

لا تفرض اية ضريبة إلاّ بموجب القانون.

ويتولى القانون تحديد مجالات الاعفاء من الضرائب او تخفيضها.

وذلك منعاً للضرائب العشوائية التي يفرضها المستبدون، وهي من المصائب التي ابتليت بها الشعوب.

المادة الثانية والخمسون

تقوم الحكومة باعداد الميزانية السنوية العامة للبلاد بالصورة المقررة في القانون، وتقدّمها الى مجلس الشورى الاسلامي من اجل مناقشتها والمصادقة عليها. وايُّ تعديل في ارقام الميزانية يجب ان يتم وفقاً للطريقة المعينة في القانون.

وهذا واجب أساسي للحكومة، كما ان مجلس الشورى المنتخب يجب أن يوافق على الميزانية مما يمثل اشراف الشعب ومراقبته لها.

المادة الثالثة والخمسون

تدخل جميع ايرادات الدولة في حسابات الخزينة العامة، ويتم تسديد النفقات العامة في حدود المخصصات المصادق عليها بموجب القانون.

وهي في نفس السياق: لكي تضمن سلامة المسيرة الاقتصادية.

المادة الرابعة والخمسون

يكون ديوان محاسبات البلد تحت اشراف مجلس الشورى الاسلامي مباشرة. نظام الديوان وادارة شؤونه في طهران وفي مراكز المحافظات تتعين بقانون.

و(ديوان المحاسبات) يمثل ذراع مجلس الشورى لمراقبة مدى التزام الحكومة بتطبيق القوانين والمقررات التي وافق عليها مجلس الشورى.

وللتوسع يلاحظ ما ذكرناه آنفاً من التوازن في موضوع المراقبة المتبادلة في الدستور.

المادة الخامسة والخمسون

يقوم ديوان المحاسبة بمراجعة جميع حسابات الوزارات والمؤسسات والشركات الحكومية، وسائر الاجهزة التي تستفيد بشكل من الاشكال من الميزانية العامة للدولة - بالطريقة التي يعيّنها القانون - او التدقيق في ان اي انفاق لم يتجاوز الرصيد المقرر له، وفيما اذا كان كل مبلغ قد تم انفاقه في المجال المخصص له. ويجمع ديوان المحاسبة - وفقاً للقانون - جميع الحسابات والوثائق والمستندات المتعلقة بها، ويقدم تقريراً عن تفريغ ميزانية كل عام، بالاضافة الى وجهات نظره الى مجلس الشورى الاسلامي، ويجب ان يوضَع هذا التقرير في متناول الجميع.

توضح هذه المادة واجبات هذا الديوان وهي:

١- مراجعة جميع حسابات كل الاجهزة المستفيدة من الميزانية العامة.

٢- تقديم تقرير عن تفريغ ميزانية كل عام مع ابداء الرأي الى مجلس الشورى الاسلامي.

وتضيف المادة ان التقرير يجب ان يكون في متناول الجميع ليستطيعوا ابداء الرأي فيه. وهكذا يطّلع الجميع على مسيرة الاموال العامة بكل وضوح.

الفصل الخامس

سيادة الشعب والسلطات الناشئة عنها

المادة السادسة والخمسون

السيادة المطلقة على العالم وعلى الانسان لله، وهو الذي منح الانسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يحق لأحد سلب الانسان هذا الحق الالهي او تسخيره في خدمة فرد او فئة ما، والشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالطرق المبيّنة في المواد اللاحقة.

وتقرّر ـ هنا ـ الحقائق التالية:

اولاً: ان السيادة المطلقة والحقيقية هي لله تعالى على العالم وبضمنه الانسان، وهذا امر يشكل الفارق الكبير بين النظرة الاجتماعية الاسلامية والنظرة الوضعية المادية، وتترتب عليه اللوازم الاخرى.

ومنشأ الاعتقاد هو:

ان الاسلام يقوم على عقيدة التوحيد التي تركز على وجود خالق للكون كله، ولا خالق سواه، وبالتالي فالكون كله قائم بفيضه الوجودي. وعليه فالملكية الحقيقية له تعالى والسيادة التامة الواقعية له، والحق التام له ومنه تنشأ باقي الحقوق والملكيات والسيادات الاعتبارية للاشياء الاخرى، لانها مخلوقة ومفتقرة اليه بكل وجودها وكينونتها، ومن هذه الاشياء الانسان.

ومن هنا يبدو سخف الاصوات التي تنادي بالحق الانساني بعيداً عن الايمان بالله وبالمنحة الالهية للانسان. اذ أنها حتى لو كانت ملحدة فهي لا تتّبع المنهج المنطقي، اذ

تفصل المسألة الواقعية الفلسفية عن المسألة الحقوقية الاجتماعية مع أنهما ـ في الواقع ـ مسألتان مترابطتان كما اكدنا من قبل. ان المنطق يقتضي تحديد المسألة الواقعية والنظرة الكونية ثم البحث عن الحقوق الاجتماعية ومنبعها. ومن هنا نقول: ان المسيرة الاسلامية منطقية اكثر من غيرها، اذ حددت موقفها الفلسفي ثم رأت ان هذا الموقف يقودها للقول بحقوق اعتبارية وضعية للانسان .

ثانياً: ان الله تعالى منح الانسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي: وهذا ما تؤكده المصادر الاسلامية من الكتاب والسنة من مثل قوله تعالى: (**وأمرهم شورى بينهم**)؛ ومن قوله تعالى: (**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض**). وقد مر بعض الحديث في ذلك . وهو مقتضى الاصل العقلائي الاول ايضاً.

ثالثاً: انه لا يمكن سلب هذا الحق الالهي وغصبه، لان ذلك يخالف ما قررته الشريعة. نعم قد يقرر واهب الحق اعطاءه لأحد بعينه لخصوصية في الفرد، ككونه نبياً معصوماً أو وصياً لنبي؛ وذلك لمصلحة الامة، كما نجد ذلك في قوله تعالى: (**النبي أولى بالمؤمنين من انفسهم**)، وقول النبي(ص) وهو يبلّغ ذلك عن الله تعالى: (من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه). وهكذا نجد الدستور الاسلامي يتعرض هنا الى السيادة الحقيقية لله والسيادة الاعتبارية للشعب وينفي الاستبداد الفردي والفئوي، ممهداً للمواد الآتية.

المادة السابعة والخمسون

السلطات الحاكمة في جمهورية ايران الاسلامية هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وتمارس صلاحياتها بإشراف ولي الامر المطلق وامام الامة، وذلك وفقاً للمواد اللاحقة في هذا الدستور، وتعمل هذه السلطات مستقلة عن بعضها بعضاً.

ويبدأ الدستور من هنا ببيان التركيبة الادارية للدولة، فيبين أن هناك ثلاث سلطات هي: التشريعية والتنفيذية والقضائية . وهناك سلطة فوقها هي الاصل في قيادة الامة والتنسيق بين السلطات الثلاث المذكورة. والتي تحل المشكلة المستعصية في العلاقة بين هذه السلطات في الانظمة الديمقراطية لئلا تطغى احداها على الاخرى بل يحتفظ الكل منها باستقلاله من جهة، ويتم تنسيق عمل القوى من جهة اخرى، دونما تصادم وتشرذم، لتأمين وحدة البلاد في الموقف العام.

ومن هنا فقد رجح البعض فكرة (التفكيك النسبي للسلطات) على فكرة (الاستقلال التام عن بعضها البعض) والتي طرحها مونتسكيو.[1]

وذلك انه في الانظمة الديمقراطية المعروفة يوجد نوع من التعاون والاشراف والمراقبة من قبل بعض السلطات على البعض الآخر. ولكن النزاع قد يستحكم احياناً مما يشل عمل البلاد، كما لاحظنا ذلك في بعض الدول كباكستان مثلاً.

ومن هنا كان الحل الانجع والمنسجم مع اساس هذا النظام ـ وهو ولاية الفقيه ـ هو ان يشرف القائد نفسه على عملية التنسيق، ويحسم الامر في موارد النزاع المستحكم، ويخرج البلاد من النفق المسدود بمقتضى ولايته المطلقة وغير المقيدة بأي من السلطات. وربما اشكل امر هذه (الولاية المطلقة) على بعض الاذهان فتصوروا انها تؤدي الي

---

(١) نظام الجمهورية الاسلامية ـ مركز المطالعات الثقافية الدولية بطهران ـ : ص ٢٥.

الاستبداد الذي يرفضه الوجدان.

ولكن التأمل اكثر في الدستور ينفي هذه الشبهة، وذلك اذا لاحظنا الامور التالية:

أولاً: ان الاستبداد بالرأي واصدار الاحكام بلا مشورة هو نقض صريح لأمر القرآن، وهو بالتالي يخرج الفرد من العدالة المطلوبة، وبالتالي يفقد القائد احد الشروط الاساسية للأهلية، مما يفسح المجال لعزله من قبل مجلس الخبراء الذي يراقب مسألة توفر الشروط باستمرار.

ثانياً: يصرح الدستور في مكان آخر بأن القائد فرد من افراد الامة يتحمل تبعية عمله ويتساوى مع الباقين امام القانون (م ١٠٧).

ثالثاً: ان مجئ عبارة (المطلق) في هذه المادة يوضح مجال توظيفها، وهو مجال التنسيق المباشر بين السلطات لا ايجاد سلطة رابعة تقوم بعملها المباشر الى جانب السلطات الأخرى، وهو ما طرحته المادة (١١٠) حين جعلت موضوع (حل الاختلافات وتنظيم العلائق بين السطات الثلاث) احدى وظائف القائد وصلاحياته. كما اضافت الى ذلك وظيفة (حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصحلة النظام). ويلاحظ ان تدخل القائد هنا يتم بعد استعصاء الحل، وقيام مجمع تشخيص مصلحة النظام – ويضم اركان البلاد من رؤساء السلطات الثلاث الى مجموعة متميزة من الخبراء – بتقديم نتائج مداولاتهم للقائد.

وقد رأينا الدستور الفرنسي للجمهورية الخامسة الصادر في ٤ اكتوبر ١٩٥٨ يؤكد على اشراف رئيس الجمهورية على صيانة الدستور، وحسن جريان الامور من قبل السلطات الثلاث، وضمان استمرار بقاء البلاد، فيعين رئيس الوزراء ويعين ويعزل الوزراء، وربما رفض بعض قرارات البرلمان، او قام بحله واجراء الاستفتاء العام، وربما استطاع للظروف الطارئة ان يحل محل السلطات العامة بعد التشاور مع رئيس الوزراء ورئيس مجلس النواب والاعيان ومجلس الدستور.[1] فليس ما جاء في الدستور الاسلامي بدعاً حتى في القوانين الوضعية.

ومن هنا يستطيع القائد المنتخب ان يقدم على الحل المطلوب، وحتى انه يستطيع ان يدعو للاستفتاء العام وفق (البند ٣ من م ١١٠) مما يحل مشكلة عدم التصريح بامكان حل مجلس الشورى في الدستور .

---

(١) تراجع المواد ٥، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٦ من الدستور الفرنسي.

المادة الثامنة والخمسون

تمارس السلطة التشريعية عن طريق مجلس الشورى الاسلامي الذي يتألف من النواب المنتخبين من قبل الشعب، وتبلغ اللوائح المصادق عليها في المجلس الى السلطتين التنفيذية والقضائية من اجل التنفيذ وذلك بعد مرورها بالمراحل المبيّنة في المواد اللاحقة.

تقرر هذه المادة ان النواب جميعاً يجب ان ينتخبهم الشعب، فلا مجال لنواب يعينهم غيره مما يخدش التمثيل الشعبي ويزيفه. كما تقرر ان القوانين التي يصادق عليها المجلس تشمل السلطتين التنفيذية والقضائية ولكن بعد مرورها بمراحل.

المادة التاسعة والخمسون

يجوز ممارسة السلطة التشريعية باجراء الاستفتاء العام والرجوع الى آراء الناس مباشرة بعد مصادقة ثلثي اعضاء مجلس الشورى الاسلامي، حول القضايا الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، المهمة جداً.

وهو باب يفتحه الدستور امام هذه السلطة لمعرفة رأي الشعب في القضايا المهمة، كما يتطلب ذلك صدور امر من القائد بالاستفتاء (وفق البند ٣ من م ١١٠) لتبقى للشعب كلمته الحاسمة.

المادة الستون

يتولى رئيس الجمهورية والوزراء ممارسة السلطة التنفيذية، باستثناء الصلاحيات المخصّصة للقائد مباشرة بموجب هذا الدستور.

ويعتبر رئيس الجمهورية رئيس السلطة التنفيذية والرجل الثاني في البلاد بعد القائد الذي بيّن الدستور صلاحياته.

المادة الحادية والستون

تمارَس السلطة القضائية عن طريق محاكم وزارة العدل التي يجب تشكيلها وفقا للموازين الاسلامية وتقوم بالفصل في الدعاوي، وحفظ الحقوق العامة، واجراء العدالة ونشرها، واقامة الحدود الالهية.

السلطة القضائية ـ كما مر ـ مستقلة في قراراتها، ووزارة العدل في الواقع عضو في الوزارة التنفيذية، وتقوم الوزارة بالاعمال التنفيذية لهذه السلطة ولا تتدخل في الاحكام القضائية. وقد حدد الدستور الاهداف التالية للمحاكم:

١ـ الفصل في الدعاوى وموارد النزاع.

٢ – حفظ الحقوق العامة، وهي وظيفة مهمة، وهذه الحقوق مبينة في هذا الدستور .

٣– اجراء العدالة ونشرها، وهذا باب واسع يعني ان اي ظلم يحدث في المجتمع تستطيع هذه السلطة الوقوف بوجهه ومعاقبة الفاعلين. طبعاً لا عقوبة الا بقانون ـ كما مر ـ .

٤– اقامة الحدود الالهية، أي تطبيق قانون الجزاء الاسلامي.

بعد هذه المواد المتعرضة اجمالاً للسلطات الحاكمة يأتي البيان التفصيلي في المواد التالية.

الفصل السادس

السلطة التشريعية

البحث الأول

مجلس الشورى الاسلامي(١)

المادة الثانية والستون

يتألف مجلس الشورى الاسلامي من نواب الشعب الذين ينتخبون مباشرة، وبالاقتراع السري.

يُعين القانون شروط الناخبين والمنتخبين، وكيفية الانتخابات.

وكأن المادة تكرر مضمون م ٥٨ ولكنها هنا تضيف شرط الانتخاب بالاقتراع السري. وتترك للقوانين التفصيلية – تعيين شروط الناخبين والمنتخبين وكيفية الانتخابات.

---

(١) السلطة التقنينية

ويتم التقنين في الجمهورية الاسلامية تارة بالاسلوب المباشر ـ كما رأينا ذلك في المادة ٥٩ ـ ، واختص الاستفتاء بالامور المهمة لصعوبته اولا، ولأن الامور المختلفة تحتاج لدراسات متخصصة قد لا يعرفها عموم افراد الشعب، وقد اشترطت المادة ٥٩ ان يوافق ثلثا عدد النواب على الاستفتاء مما يعني لزوم التأكد من الأهمية، على ان الامر يتطلب صدور امر من القائد بذلك؛ واخرى بالاسلوب غير المباشر ويتم من قبل النواب انفسهم.

المادة الثالثة والستون

مدة النيابة في مجلس الشورى الاسلامي اربع سنوات، وتجري انتخابات كل دورة قبل انتهاء الدورة السابقة، بحيث لا تبقى البلاد بدون مجلس في اي وقت من الاوقات.

والتحديد بأربع سنوات يراعي التغيرات في الحالة الاجتماعية والسياسية ويعطي المسيرة البرلمانية حيوية جديدة.

المادة الرابعة والستون

عدد نواب مجلس الشورى الاسلامي هو مائتان وسبعون نائباً وابتداء من تاريخ الاستفتاء العام سنة ١٣٦٨ هجرية شمسية وبعد كل عشر سنوات مع ملاحظة العوامل الانسانية والسياسية والجغرافية وامثالها يمكن اضافة عشرين نائباً كحد اعلى، وينتخب الزرادشت واليهود كل على حدة نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الآشوريون والكلدانيون معاً نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الأرمن في الجنوب والشمال كل على حدة نائباً واحداً. نطاق الدوائر الانتخابية وعدد النواب يحددهما القانون.

ان تحديد عدد النواب يفسح المجال للسير المتزن للبحث في القضايا الاساسية.

وتضمن هذه المادة حقوق الاقليات الدينية حين تقرر ان يكون هناك نائب للاشوريين والكلدانيين معاً لقلتهم في ايران، وللارمن نائبان رغم ان اعدادهم قد تقل كثيراً عن النسب الانتخابية للمسلمين (م ٦٥، و٦٦).

المادة الخامسة والستون

بعد اجراء الانتخابات تصبح جلسات مجلس الشورى الاسلامي رسمية بحضور ثلثي عدد النواب، وتتم المصادقة على المشاريع واللوائح القانونية وفق النظام الداخلي المصادق عليه من قبل المجلس، باستثناء الحالات التي يعين لها الدستور نصاباً خاصاً.

ويشترط موافقة ثلثي الحاضرين للمصادقة على النظام الداخلي للمجلس.

وهي مادة تنفيذية.

المادة السادسة والستون

طريقة انتخاب ومدة دورة عمل كلّ من رئيس المجلس وهيئة الرئاسة، وعدد اللجان، والشؤون المرتبطة بمناقشات المجلس، وامور المناقشات والانضباط، كل ذلك يحدد بواسطة النظام الداخلي للمجلس.

وهي مادة تنفيذية ايضاً.

المادة السابعة والستون

على النواب ان يؤدوا اليمين التالية في اول اجتماع للمجلس، ويوقعوا على ورقة القسم:

بسم الله الرحمن الرحيم

«اقسم أمام القرآن الكريم بالله القادر المتعال، وألتزم بشرفي أن اكون مدافعاً عن حريم الاسلام، حامياً لمكاسب ثورة شعب ايران الاسلامية، ولأسس الجمهورية الاسلامية، وأن أحفظ الامانة التي أودعها الشعب لدي باعتباري اميناً، وعادلاً، وان أُراعي الامانة والتقوى في تأدية مسؤوليات النيابة، وان اكون ــ دائماً ــ ملتزماً باستقلال الوطن ورفعته، وحفظ حقوق الشعب، وخدمة الناس، وان ادافع عن الدستور، وان استهدف في تصريحاتي وكتاباتي وابداء وجهات نظري ضمان استقلال البلاد وحرية الناس وتأمين مصالحهم».

نواب الاقليات الدينية يؤدون اليمين مع ذكر كتابهم السماوي، والنواب الغائبون عن الجلسة الاولى عليهم اداء اليمين في اول جلسة يحضرونها.

وهذا القسم الشرعي بالله تعالى وأوصافه وبذكر الشرف دافعاً للتعهد والالتزام يوضح ان المسؤولية سوف تكون مسؤولية شرعية يؤدي التخلف عنها إلى العقوبة الالهية بالاضافة لمخالفته لمقتضيات الشرف والكرامة.

ويركز النائب في قسمه هذا على الدفاع عن الاسلام اولاً وقبل كل شيء، وحماية مكاسب الثورة الاسلامية واسس الجمهورية الاسلامية، والنظر الى موضوع العضوية في المجلس باعتبارها امانة يصونها بتقوى واستقامة في كل ما يقول ويكتب ويبدي من آراء.

هكذا اذن يفترض في النواب تحري الدقة والتزام الامانة وصراط العدالة وهي حالة

نفسية تحتاج الى كثير من الاعداد الروحي والانضباط. كل ذلك لضمان عمل المجلس النيابي بدقة لتحقيق اهدافه المهمة جداً.

المادة الثامنة والستون

في زمن الحرب والاحتلال العسكري للبلاد تتوقف لمدة محددة انتخابات المناطق المحتلة، او انتخابات جميع البلاد، وذلك باقتراح من رئيس الجمهورية، وموافقة ثلاثة ارباع عدد النواب، وتاييد مجلس صيانة الدستور، وفي حالة عدم تشكيل المجلس الجديد يواصل المجلس السابق اعماله.

وتعبر هذه المادة عن مرونة دستورية لاحتواء الحالات الاستثنائية العصيبة.

المادة التاسعة والستون

مناقشات مجلس الشورى الاسلامي يجب ان تكون علنية، وينشر التقرير الكامل عنها عن طريق الاذاعة والجريدة الرسمية لإطلاع الراي العام، ويمكن عقد جلسة غير علنية اذا دعت الضرورة والحفاظ على امن البلاد، وذلك بطلب من رئيس الجمهورية او احد الوزراء او عشرة من نواب المجلس، وتكون اللوائح المصادق عليها في هذه الجلسة معتبرة في حالة موافقة ثلاثة ارباع عدد النواب عليها ومع حضور اعضاء مجلس صيانة الدستور،

وتنشر تقارير عن هذه الجلسات، واللوائح المصادق عليها لاطلاع الراي العام بعد زوال حالة الضرورة.

لكي يضمن الدستور اطلاع الشعب على مضمون ما يجري في جلسات ممثليه قرر أن تكون الجلسات علنية، وان تُنشر اخبارها عن طريق الاذاعة والجريدة الرسمية الواسعة الانتشار، طبعاً مع الاشارة الى امكان كون الجلسات غير علنية للضرورة، ولكن ذلك اما ان يكون بطلب من الحكومة أو ما لايقل عن عشرة من النواب اولاً، وان تكون اللوائح التي يصادق عليها فيها مقبولة من ثلاثة ارباع عدد النواب ثانياً، وبحضور اعضاء مجلس صيانة الدستور ثالثاً، ولزيادة الاحتياط فان التقارير عن هذه الجلسات واللوائح الموافق عليها يجب ان تنشر عند زوال الضرورة التي دعت لكون الجلسات غير علنية.

المادة السبعون

لرئيس الجمهورية ومعاونيه والوزراء - مجتمعين او كلاً على انفراد - حق الاشتراك في الجلسات العلنية للمجلس، ويحق لهم اصطحاب مستشاريهم معهم. واذا ما راى النواب ضرورة حضور الوزراء، فانهم مكلفون بالحضور، وعلى المجلس ان يستمع لأقوالهم اذا ما طلبوا ذلك.

تجيز هذه المادة للحكومة الاشتراك في الجلسات العلنية مع مستشاريهم، بل تكلف الوزراء بذلك اذا ارتأى النواب ذلك، واذا رغبوا في الحديث فعلى المجلس الاستماع.

المبحث الثاني
خيارات مجلس الشورى الاسلامي وصلاحياته

المادة الحادية والسبعون

يحقُ لمجلس الشورى الاسلامي ان يسنَّ القوانين في القضايا كافة، ضمن الحدود المقررة في الدستور.

وتعطي هذه المادة حق سن القوانين للمجلس ولكن في اطار الدستور.

المادة الثانية والسبعون

لا يحقُ لمجلس الشورى الاسلامي ان يسنَّ القوانين المغايرة لأصول واحكام المذهب الرسمي للبلاد او المغايرة للدستور. ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الامر طبقاً للمادة السادسة والتسعين من الدستور.

الاطار الثاني لعملية سن القوانين هو اصول واحكام المذهب الرسمي. ومرجع تشخيص هذا التقيد هو مجلس صيانة الدستور وفقاً للمادة ٩٦.

والحقيقة هي ان هاتين المادتين اساسيتان وبهما يختلف الدستور الاسلامي عن أي

دستور ديمقراطي وضعي انسجاماً مع ماقلناه في مطلع الكتاب من ان الدولة هنا اسلامية تؤمن بالعلاقة الوثيقة بين النظرة الكونية والايديولوجيا الحياتية، وبدون هذين القيدين لا يمكن ضمان سلامة هذا الاساس الركين.

المادة الثالثة والسبعون

شرح القوانين العادية وتفسيرها يُعتبران من صلاحيات مجلس الشورى الاسلامي. ومفهوم هذه المادة لا يمنع القضاة من تفسير القوانين في نطاق تشخيص الحق.

ومشكلة توضيح الاجمال في القوانين الصادرة مشكلة واقعية، خصوصاً ونحن نتعامل مع نصوص لها اطلاقات وعمومات وتقييدات، وبالتالي يحدث التشكيك في ذلك. وقد جعل المجلس نفسه الحكم في البين. كما اتسم الدستور بالمرونة عندما منح القاضي حق تفسير القانون في مقام القضاء والفصل في النزاعات لتشخيص الحق فيها.

المادة الرابعة والسبعون

تقدَّم اللوائح القانونية بعد مصادقة مجلس الوزراء عليها الى مجلس الشورى الاسلامي، كما يستطيع ما لايقل عن خمسة عشر نائباً اقتراح مشاريع القوانين، وطرحها في مجلس الشورى الاسلامي.

وهكذا يلزم المجلس بدراسة اللوائح ومشاريع القوانين وابداء الرأي فيها، ويسمى مايقدم من الحكومة بعد موافقة مجلس الوزراء باللوائح، وما يقدمه ما لايقل عن خمسة عشر نائباً من اقتراحات بمشاريع القوانين.

المادة الخامسة والسبعون

مشاريع القوانين والاقتراحات والتعديلات التي يقدّمها النواب في خصوص اللوائح القانونية وتؤدّي الى خفض العائدات العامة او زيادة الإنفاق العام تعتبر صالحة للمناقشة في المجلس إذا تضمنت طريقة لتعويض الانخفاض في العائدات او تأمين الزيادة الجديدة في الإنفاق.

مادة احتياطية للحفاظ على الموازنة العامة التي يتم اقرارها بداية كل سنة، فاذا تضمن المعروض على المجلس اي اخلال فيجب ان يصاحبه مايسد هذا الخلل في الميزانية.

المادة السادسة والسبعون

يحقّ لمجلس الشورى الإسلامي ان يتولى التدقيق والتحقيق في جميع شؤون البلاد.

وهكذا يستطيع الشعب ان يشرف من خلال نوابه على كل شؤون البلاد.

المادة السابعة والسبعون

يجب ان تتم المصادقة على المواثيق، والعقود، والمعاهدات، والاتفاقيات الدولية من قبل مجلس الشورى الإسلامي.

لانها كلها تترك أثرها على مجمل البلاد، فيجب ان تنال الموافقة من المجلس.

المادة الثامنة والسبعون

يُحظَر إدخال اي تغيير في الخطوط الحدودية سوى التغييرات الجزئية مع مراعاة مصالح البلاد وبشرط ان تتم التغييرات بصورة متقابلة، وان لا تضر باستقلال ووحدة اراضي البلاد، وان يصادق عليها اربعة اخماس عدد النواب في مجلس الشورى الاسلامي.

لأن الحدود تمثل مساحة السيادة، فلا يمكن تغييرها الا جزئياً، ولكن بشرط تحقيق مصالح البلاد اولاً، وان يكون التغيير متبادلاً ثانياً، وان لا يضر ذلك باستقلال ووحدة اراضي البلاد ثالثاً، وان يوافق على التغيير ٥/٤ النواب من مجموع اعضاء المجلس رابعاً.

وهذه الشروط تكشف عن تحوط شديد في الامر بقدر ما تكشف عن مرونة وواقعية.

المادة التاسعة والسبعون

يُحظر فرض الأحكام العرفية، وفي حالات الحرب والظروف الاضطرارية المشابهة يحق للحكومة بعد مصادقة مجلس الشورى الإسلامي ان تفرض ـ مؤقتاً ـ بعض القيود الضرورية على ان لا تستمر ـ مطلقاً ـ اكثر من ثلاثين يوماً، وفي حالة استمرار حالة الضرورة على الحكومة ان تستأذن المجلس من جديد.

والاحكام العرفية اسلوب تستخدمه الحكومات متذرعة بظروف طارئة لتطلق يدها هي في سن القوانين، وتقييد الحريات العامة، وينفتح من هنا باب واسع للاستبداد. وهو امر يرفضه النظام والدستور الاسلامي بشدة ويتحرج منه. وقد رأينا الثورة الاسلامية التي قلبت الاوضاع رأساً على عقب لم تفرض الاحكام العرفية والحكم العسكري وانما سعت بكل سرعة لانهاء حكم مجلس قيادة الثورة عبر الاستفتاءات الشعبية واقامة الحكم الدستوري الشعبي.

ومن هنا منع الحكم العرفي. وانسجاماً مع واقعيته في ملاحظة الضرورات فسح الدستور المجال للحكومة ان تفرض مؤقتاً بعض القيود الضرورية شريطة ان يوافق المجلس اولاً، وان لا تستمر مطلقا اكثر من ٣٠ يوماً ثانياً، واذا استمرت الضرورة كان عليها ان تستأذن المجلس من جديد بعد ثلاثين يوماً ايضاً وهكذا.

المادة الثمانون

عمليات الاقتراض والإقراض او منح المساعدات ـ داخل البلاد وخارجها ـ التي تجريها الحكومة يجب ان تتم بمصادقة مجلس الشورى الإسلامي.

نظراً لأهميتها من جهات عديدة.

المادة الحادية والثمانون

يُمنع منعاً باتاً منح الاجانب حق تأسيس الشركات والمؤسسات في مجال التجارة والصناعة والزراعة والمعادن والخدمات.

سداً لباب الاستغلال الاجنبي لهذه الموارد الحساسة اقتصادياً.

المادة الثانية والثمانون

لايجوز للحكومة توظيف الخبراء الأجانب إلاّ في حالات الضرورة وبمصادقة مجلس الشورى الإسلامي.

وتأتي هذه المادة استمراراً لنفس الروح خصوصاً بعد ان عانت ايران الامرّين ممن جاءوا بهذه الصفة وألحقوا بالبلاد الضربات الاقتصادية التي يصعب جبرها.

المادة الثالثة والثمانون

العقارات والأموال الحكومية التي تعتبر من المباني الأثرية والآثار التراثية لا يجوز نقل ملكيتها الى أحد إلاّ بمصادقة مجلس الشورى الإسلامي على ان لا تكون من التحف الفريدة النادرة.

وهو احتياط في محله صيانة للتراث الوطني.

المادة الرابعة والثمانون

كل نائب مسؤول تجاه جميع ابناء الشعب، وله الحق في إبداء وجهة نظره في قضايا البلاد الداخلية والخارجية كافة.

فهنا مسؤولية كبرى والى جانبها صلاحية وحرية واسعة باعتباره مسؤولاً امام الشعب.

المادة الخامسة والثمانون

النيابة منصب شخصي لا يقبل التفويض، ولا يستطيع المجلس ان يفوّض صلاحية وضع القوانين لشخص أو هيئة، وفي حالات الضرورة يستطيع ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار المادة الثانية والسبعين ـ تفويض لجانه الداخلية حق سن بعض القوانين التي تنفذ بصورة تجريبية خلال المدة

التي يعيِّنها المجلس حتى يصادق عليها بصورة نهائية. وكذلك فإن مجلس الشورى الإسلامي يستطيع تفويض الموافقة الدائمة على النظم الداخلية للمؤسسات والشركات والمؤسسات الحكومية او المرتبطة بالحكومة ـ مع مراعاة المادة الثانية والسبعين ـ إلى اللجان ذات العلاقة، او يعطي إجازة الموافقة عليها للحكومة وحينئذ يجب ان لا تتنافى اللوائح الحكومية المصادق عليها مع مبادئ واحكام المذهب الرسمي للبلاد او الدستور وهذا ما يشخصه مجلس صيانة الدستور بمقتضى الترتيب المذكور في المادة السادسة والتسعين، هذا بالإضافة الى ضرورة عدم مخالفة تلك اللوائح للقوانين والمقررات العامة للبلاد، ولكي تتم دراسة واعلان عدم تعارضها مع القوانين المذكورة يجب اطلاع رئيس مجلس الشورى الإسلامي على ذلك، ضمن إبلاغها للتنفيذ.

مادة احتياطية هامة تمنع من تفويض النيابة والصلاحيات من قبل النائب الفرد أو المجلس مع جانب من المرونة في بعض الموارد ولكن بقيود دقيقة.

المادة السادسة والثمانون

يتمتع اعضاء المجلس بحرية تامة في مجال إبداء وجهات نظرهم وآرائهم في نطاق اداء مسؤولياتهم النيابية، ولا يجوز ملاحقتهم او توقيفهم بسبب آرائهم او وجهات نظرهم التي يبدونها في المجلس ضمن ادائهم مهام النيابة.

وبهذه المادة يتمتع النائب بحصانة تمنع من ملاحقته جراء ارائه التي يبديها في نطاق المسؤولية، ولا يعني هذا ـ كما هو واضح ـ انه مصون عن الملاحقة فيما لو ارتكب ما يوجب العقاب من قبيل تلفيق التهم الباطلة وخلق الفتن وامثال ذلك.

المادة السابعة والثمانون

يجب على رئيس الجمهورية بعد تشكيل مجلس الوزراء - وقبل اي خطوة - ان يحصل لهم على ثقة مجلس الشورى الاسلامي، ويستطيع خلال فترة توليه المسؤولية ان يطلب من مجلس الشورى الاسلامي منح مجلس الوزراء الثقة في الامور المهمة، والقضايا المختلف عليها.

وتبدأ من هنا عملية اشراف الشعب على الحكومة من خلال نوابه.

والخطوة الاولى تكمن في موضوع منحه الثقة لمجلس الوزراء في بداية عمله.

والخطوة الثانية متابعة عمل مجلس الوزراء اثناء توليه المسؤولية وتكرار التصويت على الثقة اذا طلب رئيس الجمهورية ذلك في الامور المهمة، والقضايا المختلف فيها.

المادة الثامنة والثمانون

في حالة توجيه ربع نواب مجلس الشورى الاسلامي - على الاقل - سؤالا الى رئيس الجمهورية، او توجيه اي نائب سؤالا الى الوزير المسؤول فإن على رئيس الجمهورية أو الوزير المسؤول الحضور في المجلس للاجابة عن السؤال الموجّه اليه ويجب ان لا تتأخر الاجابة - في حالة رئيس الجمهورية - عن شهر واحد، وفي حالة الوزير عن عشرة ايام، إلاّ ان يكون هناك عذر مقبول بتشخيص مجلس الشورى الاسلامي.

والخطوة الثالثة هي ضرورة الاجابة على اسئلة النواب حول مختلف الامور من قبل رئيس الجمهورية اذا طلب ربع النواب ذلك، والوزراء اذا وجه نائب واحد سؤالا لهم.

المادة التاسعة والثمانون

١ـ يستطيع اعضاء المجلس استيضاح مجلس الوزراء او احدهم في اي مجال يرونه ضرورياً، ويكون الاستيضاح قابلا للمناقشة في المجلس اذا قدّمه ما لا يقل عن عشرة نواب.

وعلى مجلس الوزراء او الوزير الذي يُستدعى للاستيضاح ان يحضر في المجلس خلال عشرة ايام من تاريخ عرض الاستيضاح في المجلس وان يجيب عنه ويطلب من المجلس منحه الثقة، وفي حالة عدم حضور مجلس الوزراء او الوزير للرد على الاستجواب يقدّم النواب المذكورون التوضيحات اللازمة فيما يتعلق بالاستيضاح المعروض من قبلهم، ويحق للمجلس سحب ثقته، فيما اذا راى ما يقتضي ذلك.

واذا لم يمنح المجلس ثقته، يُعزل مجلس الوزراء او الوزير المقصود بالاستيضاح. وفي كلتا الحالتين فإن الوزراء الذين استوضِحوا لا يستطيعون الاشتراك في الوزارة التي تأتي بعد ذلك مباشرة.

٢ـ في حالة استيضاح رئيس الجمهورية من قبل ثلث النواب ـ على الاقل ـ في مجلس الشورى الاسلامي حول القيام بواجبات ادارة السلطة التنفيذية وادارة الامور التنفيذية في البلاد فإن على رئيس الجمهورية ـ خلال مدة شهر من طرح الاستيضاح ـ ان يحضر في المجلس ويعطي التوضيحات الكافية حول المسائل المطروحة، وعند انتهاء مناقشات النواب المعارضين والمؤيدين وجواب رئيس الجمهورية اذا صوتت اكثرية الثلثين من النواب على عدم كفاءة رئيس الجمهورية فان ذلك يُرفع وفق الفقرة العاشرة من المادة العشرة بعد المئة الى مقام القيادة لإطلاعها عليه.

والخطوة الرابعة هي استيضاح مجلس الوزراء أو احدهم شريطه ان يتقدم عشرة نواب على الاقل بهذا الطلب وبعد المداولة يصوت المجلس من جديد على منح الثقة، فلذا لم تمنح يتم العزل واذا عزل الوزير لايمكن تعيينه في الوزارة التالية مباشرة.

والخطوة الخامسة هي استيضاح رئيس الجمهورية فاذا صوتت اكثرية الثلثين على عدم كفاءته فان الامر يرفع للقائد .

المادة التسعون

يستطيع كل من له شكوى حول طريقة عمل المجلس او السلطة التنفيذية او السلطة القضائية ان يرفع شكواه تحريرياً الى مجلس الشورى الاسلامي، والمجلس ملزم بالتحقيق في هذه الشكاوى واعطاء الرد الكافي عليها، وحينما تكون الشكوى متعلقة بالسلطة التنفيذية او السلطة القضائية فيجب على المجلس ان يطالب تلك السلطة بالتحقيق والرد الكافي ويعلن النتيجة خلال فترة مناسبة. واذا كانت الشكوى ذات صفة عامة وجب اعلام الشعب بالنتيجة.

ويمكن اعتبار مضمون هذه المادة ايضا خطوة اخرى، اذ يحقق المجلس في شكاوى المواطنين، وعليه ان يطالب السلطتين بالتحقيق فيما يرتبط بهما واعلان النتيجة؛ واذا كانت الشكوى ذات صبغة عمومية وجب اعلام الشعب بالنتيجة.

المادة الحادية والتسعون

يتم تشكيل مجلس باسم: مجلس صيانة الدستور، بهدف ضمان انسجام ما يصادق عليه مجلس الشورى الاسلامي مع الاحكام الاسلامية والدستور.

ويتكون على النحو التالي:

١- ستة اعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر

وقضايا الساعة، ويختارهم القائد.

٢ـ ستة اعضاء من الحقوقيين المسلمين من ذوي الاختصاص في مختلف فروع القانون، يرشحهم رئيس السلطة القضائية ويصادق عليهم مجلس الشورى الاسلامي.

تحدثنا عن دور مجلس صيانة الدستور في عملية الاشراف اثناء الحديث عن التوازن. وهو دور مهم جداً. ومن هنا فقد احتاط الدستور الاسلامي في تشكيله على النحو التالي:

أولاً: جعل تركيبته مشتملة على عدد متساو من الفقهاء والقانونيين لضمان انسجام القانون المبحوث عنه مع الاسلام ومع الدستور، لان الدستور وان كان يبتني على الاسلام لكنه فيما يكون موقف الشريعة حيادياً أو فيما تختلف الاجتهادات يختار موقفاً واحداً يراه الاقرب لواقع الاسلام ومصلحة الامة، فيجب على القوانين ان تتحدد بهذا الموقف المختار، وان كانت المواقف الاخرى منسجمة مع الاسلام ايضاً. ولعل الشهيد الامام الصدر أشار الى مثل هذا – في جوابه على رسالة علماء المسلمين في لبنان الذين استفسروا عن رأيه في مشروع الدستور الاسلامي – حين قال: (ان الشريعة الاسلامية هي مصدر التشريع بمعنى انها هي المصدر الذي يستمد منه الدستور، وتشرع على ضوئه القوانين في الجمهورية الاسلامية وذلك على النحو التالي:

أولاً: ان احكام الشريعة الاسلامية الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعتبر بعد صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور سواء نص عليه صريحاً في وثيقة الدستور أو لا.

ثانياً: إن اي موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولاً الى السلطة التشريعية التي تمارسها الامة على ضوء المصلحة العامة .

ثالثاً: في حالة عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو ايجاب، يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الامة ان تسن من القوانين ما تراه صالحاً على ان لا يتعارض مع الدستور، وتسمى مجالات هذه القوانين بـ (منطقة الفراغ).

وهكذا فهناك منطقة فراغ (او فلنعبر منطقة البدائل المتروك تحديدها للإجتهادات والظروف) تتركها الشريعة ليختار منها الدستور أحدها فتتقيد به القوانين التفصيلية

وهناك مايترك الدستور نفسه للقوانين من مجال لتحدد البدائل فيه، ولكن الاختيار كما رأينا لايتم في الاحكام الثابتة التي لابديل لها.

وعلى اي حال فيجب ان لا يتنافى القانون الصادر من مجلس الشورى مع الاسلام (النصوص والاحكام الثابتة الواضحة فقهياً)، ومع الدستور (في المناطق التي لا يترك فيها اي مجال للبدائل) ومثل هذا المجلس هو الذي يحدد هذه المنافاة أو عدمها.

ثانياً: ولما كان الاجتهاد امراً تخصصياً دقيقاً فقد ترك امر تعيين المجتهدين الى المجتهد العادل الخبير الذي انتخبته الامة قائداً لها.

اما الحقوقيون فيتم ترشيحهم من قبل رئيس السلطة القضائية والمصادقة عليهم من قبل مجلس الشورى.

المادة الثانية والتسعون

دورة مجلس صيانة الدستور ست سنوات.

وفي الدورة الاولى يتم تغيير نصف اعضاء كلا الفريقين - باسلوب القرعة - بعد ثلاث سنوات من تشكيله، ويجري اختيار اعضاء جدد مكانهم.

وذلك لتجديد حيويته ومواكبة المتغيرات من جهة، وضمان استمرار الخبرة والكفاءة المكتسبة من التجارب من جهة أخرى.

المادة الثالثة والتسعون

لا مشروعية لمجلس الشورى الاسلامي دون وجود مجلس صيانة الدستور، عدا ما يتعلق بإصدار وثائق عضوية النواب، وانتخاب ستة اعضاء حقوقيين لمجلس صيانة الدستور.

وهذه مادة اساسية لا لبس فيها، توضح عدم اية مشروعية للمجلس دون وجود مجلس الصيانة الا في موردين فقط.

وكان لهذه المادة دورها في حسم الخلاف بين المجلسين (مجلس الشورى، ومجلس صيانة الدستور) في فترة تطبيق الدستور الماضية مما يدل على دقة الذين دونوه.

المادة الرابعة والتسعون

يجب على مجلس الشورى الاسلامي ارسال جميع ما يصادق عليه الى مجلس صيانة الدستور. وخلال عشرة ايام على الاكثر من تاريخ الوصول يجب على مجلس صيانة الدستور دراسة وتقرير مدى مطابقته مع الموازين الاسلامية ومواد الدستور، فاذا وجده مغايراً لها فعليه اعادته الى مجلس الشورى الاسلامي لإعادة النظر فيه وإلاّ يعتبر نافذ المفعول.

مادة اجرائية تستهدف تحديد المدد والفرص لئلا تتأخر القوانين .

المادة الخامسة والتسعون

في الاحوال التي يرى مجلس صيانة الدستور ان مدة عشرة ايام غير كافية للمناقشة وابداء الراي النهائي، يستطيع ان يطلب من مجلس الشورى الاسلامي تمديد المهلة لمدة اقصاها عشرة ايام أخرى، مع ذكر السبب.

مادة اجرائية تستهدف تحديد المدد والفرص لئلا تتأخر القوانين .

المادة السادسة والتسعون

تحديد عدم تعارض ما يصادق عليه مجلس الشورى الاسلامي مع احكام الاسلام يتم باغلبية الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. اما تحديد عدم التعارض مع مواد الدستور فيتم بأكثرية جميع اعضائه.

وهذه لفتة قانونية جيلة، فان تعارض القانون مع الاسلام انما يعرف من قبل المجتهدين، ولذلك فيترك امره الى اغلبية الفقهاء، اما التنافي مع الدستور فتمكن معرفته من قبل كل الاعضاء باعتبار الفقهاء ايضاً من خبراء النصوص القانونية.

المادة السابعة والتسعون

يستطيع اعضاء مجلس صيانة الدستور - توفيراً للوقت - الحضور في جلسات مجلس الشورى الاسلامي وسماع مناقشة

اللوائح ومشاريع القوانين المطروحة. وينبغي عليهم الحضور اثناء مناقشة مجلس الشورى الاسلامي اذا كانت اللوائح او مشاريع القوانين المطروحة في جدول اعمال المجلس تقتضي فورية البت، وان يبدو رأيهم فيها.

مادة اجرائية تعبر عن مرونة الدستور وواقعيته.

المادة الثامنة والتسعون

تفسير الدستور من اختصاص مجلس صيانة الدستور ويتم بمصادقة ثلاثة ارباع الاعضاء.

وهذه مادة مهمة تحسم الخلاف وكان لها اثرها التطبيقي القوي حينما برز الاختلاف في تفسير نصوص الدستور اطلاقاً أو تقييداً.

المادة التاسعة والتسعون

يتولى مجلس صيانة الدستور الاشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة ورئيس الجمهورية واعضاء مجلس الشورى الاسلامي، وعلى الاستفتاء العام.

وكما اشرنا ـ من قبل ـ فان هذا الاشراف يضمن نزاهة هذه الانتخابات

والاستفتاءات، وهو امر مهم جداً في الانظمة الشعبية.

ولعله من الجدير بالذكر ان الاشراف ـ هنا كما هو واضح ـ اشراف له الفصل والحكم، وليس مجرد اطلاع على سير العملية وإخبار الآخرين بها. كما تصور البعض ممن تضرروا من هذه العملية وراحوا يعطونها صفة تبعدها عن عملية التدخل في سير الانتخابات، مما يفشلها ويشلها عن اداء دورها المهم.

الفصل السابع

مجالس الشورى

المادة المئة

من اجل إشراك الشعب في التطبيق الناجح والسريع للبرامج الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية والصحية والثقافية والتعليمية وسائر الخدمات الاجتماعية ـ مع ملاحظة المتطلبات المحلية ـ تتم ادارة شؤون كل قرية او ناحية او مدينة او قضاء او محافظة باشراف مجلس شورى باسم مجلس شورى القرية او الناحية او المدينة او القضاء او المحافظة، وينتخب اعضاؤه من قبل سكان تلك المنطقة.

القانون يحدد شروط الناخبين والمنتخبين وحدود وظائف مجالس الشورى المذكورة وصلاحياتها وطريقة انتخابها وكيفية اشرافها على الامور ودرجات تسلسلها الاداري، حيث ينبغي ان تتم على اساس مراعاة مبادئ الوحدة الوطنية والمحافظة على وحدة اراضي البلاد ورعاية نظام الجمهورية الاسلامية والارتباط المباشر بالحكومة المركزية.

وهذه المادة ـ وهي واضحة تماماً في اهدافها ووسائلها وشروطها ـ مظهر آخر من مظاهر شعبية النظام. وقد تأخر تنفيذها بعض الشيء حتى توفرت الظروف المناسبة. كما ان تطبيقها واجه بعض النقائص، الا أنها تتخذ يوماً بعد يوم شكلاً اكثر دقة ووضوحاً.

المادة الاولى بعد المئة

لغرض منع التمييز وتحقيق التعاون في مجال اعداد البرامج العمرانية والترفيهية للمحافظات، والاشراف على تنفيذها بشكل منسق، يتم تشكيل الشورى الاعلى للمحافظات من ممثلي مجالس شورى المحافظات، ويحدد القانون طريقة تشكيله ووظائفه.

المواد: ١٠١ و١٠٢ و١٠٣ – تتحدث عن مجلس تنسيقي جيد ولكنه مازال لحد الآن لم يتخذ دوره المطلوب لقصر عمره وعدم تحديد وظائفه القانونية بالتفصيل، الامر الذي يتطلب جهداً مضاعفاً، خصوصاً في تنظيم علاقته بمجلس الشورى الاسلامي والحكومة، وان كانت المادة ١٠٣ توضح بعض وظائف المحافظين ورؤساء الاقضية وسائر المسؤولين في مجال مراعاة قرارات مجالس الشورى المحلية.

المادة الثانية بعد المئة

يحق لمجلس الشورى الاعلى للمحافظات ان يعد الخطط والمشاريع ـ ضمن حدود وظائفه ـ ويقدمها مباشرة او عن طريق الحكومة الى مجلس الشورى الاسلامي. ويجب مناقشة هذه المشاريع في المجلس.

المادة الثالثة بعد المئة

المحافظون ورؤساء الاقضية ومدراء النواحي وسائر المسؤولين المدنيين الذين يعيَّنون من قبل الحكومة، ملزمون بمراعاة قرارات مجالس الشورى المحلية وذلك في نطاق صلاحيات هذه المجالس.

المادة الرابعة بعد المئة

بهدف تحقيق العدل الاسلامي والمساهمة في اعداد البرامج وتوفير التنسيق لتطوير مرافق الانتاج والصناعة والزراعة، يتم تشكيل مجالس شورى من ممثلي العمال والفلاحين وسائر العاملين والمدراء في هذه المرافق.

اما في المؤسسات التعليمية والادارية والخدمية ونحوها فيتم تشكيل مجالس شورى من ممثلي اعضاء هذه المؤسسات.

يعيّن القانون كيفية تشكيل هذه المجالس وحدود وظائفها وصلاحياتها.

وهذا مظهر آخر من مظاهر الشعبية والشورى، حيث تشكَّل مجالس شورى في مرافق الانتاج والصناعة والزراعة والمؤسسات التعليمية والادارية والخدمية ونحوها مستهدفة تحقيق العدل الاسلامي والمساهمة في التخطيط والتنسيق.

المادة الخامسة بعد المئة

قرارات مجالس الشورى يجب ان لا تتعارض مع الموازين الاسلامية وقوانين البلاد.

وهكذا نجد الدستور بين الحين والآخر يؤكد اطاره الاسلامي وروحه القرانية.

المادة السادسة بعد المئة

لا يجوز حل مجالس الشورى إلا في حالة انحرافها عن وظائفها القانونية.

يعيّن القانون الجهة التي تشخص الانحراف ويحدد كيفية حل هذه المجالس وطريقة تشكيلها من جديد.

وفي حالة الاعتراض على حل مجلس شورى، يحق له رفع شكوى الى المحكمة الصالحة، والمحكمة التي تتولى النظر في الشكوى مكلفة بتقديمها على الشكاوى العادية.

وهذا تأكيد واحتياط لبقاء هذه المجالس المفصلية الشعبية.

الفصل الثامن

القائد أو مجلس القيادة

المادة السابعة بعد المئة

بعد المرجع المعظم والقائد الكبير للثورة الاسلامية العالمية ومؤسس جمهورية ايران الاسلامية سماحة آية الله العظمى الامام الخميني (قدس سره) الذي اعترفت الاكثرية الساحقة للناس بمرجعيته وقيادته، توكل مهمة تعيين القائد الى الخبراء المنتخبين حيث يقوم هؤلاء الخبراء بدراسة حال كل الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين الخامسة، والتاسعة بعد المئة، ومتى ما شخصوا فرداً منهم باعتباره الاعلم بالاحكام والموضوعات الفقهية، أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتعه بشكل بارز باحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المئة انتخبوه للقيادة، وإلاّ فانهم ينتخبون احد هؤلاء (الواجدين للشرائط) ويعلنونه قائداً، ويتمتع القائد المنتخب بولاية الامر ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك.

ويتساوى القائد مع كل افراد البلاد امام القانون.

تحدثنا قبل هذا عن موضوع ولاية الفقيه والشورى وطبيعة الدستور التي ركزت على نظام (الشورى في اطار ولاية الفقيه) .

وهذه المادة تبدأ بتفصيل النظر في ما قررته المادة الخامسة كمبدأ عام، وتمهد للأمر بذكر كيفية تسلم الامام الراحل (قدس سره) قيادة الامة من خلال اعتراف الاكثرية الساحقة للشعب بمرجعيته الدينية وقيادته للامة والنظام الاسلامي.

ثم تذكر ان مهمة تعيين القائد – بعد الامام الراحل – انما هي ايضاً للامة، ولكن هذا التعيين يتم بشكل غير مباشر اي عبر انتخاب الشعب مباشرة للخبراء القادرين على تشخيص من تتوفر فيه الصفات القيادية (التي تذكرها المادة الخامسة وهي: الفقه،

والعدالة والتقوى، وامتلاك البصيرة النافذة بأمور العصر، والشجاعة، والقدرة على الادارة، والتخطيط والتدبير وقد فصلت المادة ١٠٩ هذه الصفات ووضحتها)؛ فإذا رأى الخبراء ان فرداً من الجامعين للشرائط هو الاعلم من حيث جمعه للعلم بالاحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو تأييد الرأي العام له (والرأي العام يلاحظ في تأييده الصفات المذكورة) أو وضوح تفوقه في احدى الصفات المذكورة في المادة ١٠٩، فانهم يقومون بانتخابه قائداً للأمة ويكون ولي الامر فيها.

وفي حالة عدم توصلهم لمثل هذا الفرد المتميز بوضوح بهذه الصفات فإنهم يقومون بانتخاب احد الواجدين للشرائط المذكورة وإن لم يتميز على غيره، ويعلنونه قائداً يقود البلاد والامة؛ ولكنه يتساوى مع كل الافراد امام القانون.

وهكذا نلاحظ اموراً اهمها مايلي:

الاول: الواقعية: فان شخصاً بمثل هذه الصفات لا يمكن ان يترك امر تعيينه للافراد حتى العاديين منهم (وهو مقتضى الانتخاب الشعبي اذ يكون لكل فرد صوت) وهي صفات تخصصية لا يعرفها الا العلماء الخبراء، ولكي يتم ضمان رأي الافراد جميعاً فانه يوكل اليهم امر تعيين من يطمئنون اليه من الخبراء الواجدين بدورهم لشروط الخبروية (ويقوم فقهاء مجلس صيانة الدستور بالتأكد من واجدية الخبراء لشرائط الخبروية هذه وهو ما أوكل اليه قبل الدورة الاولى من مجلس الخبراء، كما قام مجلس الخبراء ـ بعد ذلك ـ بايكال مسألة التأكد من الخبروية من جديد اليه) ثم يقوم هؤلاء الخبراء بانتخاب القائد، وبهذا يمكن الجمع بين الانتخاب الشعبي، والخبروية العلمية.

الثاني: العقائدية: انسجاماً مع روحه نجد الدستور يؤكد على الصفات القيادية الايديولوجية بقوة، فلا يكفي العلم الى حد الاجتهاد بالاحكام، بل يجب التفوق في معرفة الاحكام والموضوعات أو القضايا السياسية والاجتماعية الى جانب الالتزام الشخصي التام بأوامر الاسلام ونواهيه حتى تحصل ملكة العدالة. وذلك ليستطيع تطبيق التجربة الاسلامية بدقة وامانة، ويكون مصداقاً لقوله تعالى على لسان ابنة شعيب (ع) في وصف موسى (عليه السلام) **(ان خير من استاجرت القوي الامين)**.

الثالث: المرونة: ولأن توفر هذه الصفات امر صعب مستصعب فان الدستور يحتاط للأمر بكل مرونة فيعلن ان الامة يجب ان تعرف قائدها على اي حال، فاذا لم يتوصل الخبراء الى معرفة الشخص الواضح تميُّزه بتلك الصفات الى الحد الاكمل، فان عليهم ان ينتخبوا احد اولئك الواجدين للشرائط (وان لم يتصفوا بالتميّز) قائداً للامة.

الرابع: الشعبية: حيث لاحظنا ان هذا القائد ينتخب بشكل غير مباشر من قبل الشعب نفسه، كما انه لا يتمتع بأي امتياز امام القانون مثله مثل اي فرد من افراد الشعب، اما القيادة فهي مسؤولية لا امتياز.

وقد طرح هنا من قبل البعض اشكال الدور، وتم تصويره على النحو التالي: مجلس صيانة الدستور هو الذي يحدد الدائرة التي يتم فيها انتخاب الخبراء فهو يحدد الخبراء، وهم بدورهم ينتخبون القائد، وهو الذي ينتخب فقهاء مجلس صيانة الدستور، وهكذا يدور الأمر، ويأتي احتمال التباني والمصالح الشخصية، وتضييع الحقيقة.

اما الجواب عليه فيتوضح اذا لاحظنا مايلي:

اولاً: ان هذا الاشكال انما يقوى اذا ابتعدنا عن شرط العدالة الملحوظ في فقهاء مجلس صيانة الدستور وفي خبراء القيادة وبشكل اكبر في القيادة نفسها. أما في مثل هذا الجو العادل فلا يتصور اي معنى للتباني والانحياز الشخصي وتضييع الحقيقة. ان فقدان العدالة يعني فقدان هؤلاء جميعاً مناصبهم بشكل تلقائي.

ثانياً: لا يقوم مجلس صيانة الدستور الا بعمل تخصصي، وهو تشخيص امتلاك المرشحين لمجلس الخبراء الشروط المطلوبة أو عدمه. وهو امر ضروري لكي يثبت كونهم خبراء على مستوى انتخاب القائد، وليس هناك في الدستور مجلس آخر له صلاحية هذا التشخيص ولا يبقى امامنا الا الرجوع مثلاً للعلماء الآخرين خارج السلطة، وحينئذ تنطرح مشكلة تشخيص هؤلاء العلماء ويعود الاشكال من جديد.

ثالثاً: ان الشعب في النهاية هو الذي ينتخب من يريد، والخبراء المنتخبون شعبياً (وربما كان هذا مجلساً فريداً فكل اعضائه مجتهدون أو يقاربون الاجتهاد وقد وضع الشعب ثقته فيهم) هؤلاء بكل حرية ومسؤولية ينتخبون القائد ويراقبون استمرار الصفات القيادية فيه باستمرار.

وبهذا نعتقد ان الاشكال غير وارد على الدستور .

المادة الثامنة بعد المئة

القانون المتعلق بعدد الخبراء والشروط اللازم توفرها فيهم وكيفية انتخابهم والنظام الداخلي لجلساتهم بالنسبة للدورة الاولى، يجب اعداده بواسطة الفقهاء الاعضاء في اول مجلس لصيانة الدستور ويصادق عليه باكثرية اصواتهم، وفي النهاية يصادق قائد الثورة عليه، وبعد ذلك فإن اي تغيير او اعادة نظر في هذا القانون والموافقة على سائر المقررات المتعلقة بواجبات الخبراء يكون ضمن صلاحيات مجلس الخبراء.

مادة تنفيذية حول قوانين مجلس الخبراء، وتختلف الدوره الاولى عن غيرها بان قوانينها تعد من قبل فقهاء مجلس صيانة الدستور، ثم تقدم للقائد ليصادق عليها، وهذه امور فرضتها ضرورة بدء عمل مجلس الخبراء وكونه يحتاج الى خبروية خاصة قد لا تتوفر في الاستفتاء الشعبي أو حتى مجلس الشورى، اما بعد ذلك فان الامر يترك للخبراء انفسهم، وقد تم تغيير هذه القوانين كثيراً بعد ذلك ولكن تشخيص الخبروية مازال موكولاً لمجلس صيانة الدستور.

المادة التاسعة بعد المئة

الشروط اللازم توفرها في القائد وصفاته هي:

١ـ الكفاءة العلمية اللازمة للافتاء في مختلف ابواب الفقه.

٢ـ العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الامة الاسلامية.

٣ـ الرؤية السياسية الصحيحة، والكفاءة الاجتماعية والادارية، والتدبير والشجاعة، والقدرة الكافية للقيادة. وعند تعدد من تتوفر فيهم الشروط المذكورة يفضّل من كان منهم حائزا على رؤية فقهية وسياسية اقوى من غيره.

ذكرنا من قبل ان هذه المادة هي في الواقع تفصيل للمادة الخامسة وتوضيح لها ولغيرها.

والملاحظ هنا امور:

اولاً: ان الاجتهاد المطلوب توفره في المرشح للقيادة هو الاجتهاد المطلق الذي يمكّن صاحبه من الافتاء الشرعي في مختلف ابواب الفقه، دون ما يسمى بالاجتهاد المتجزئ الذي يمكّن صاحبه من الافتاء في باب دون آخر، كالافتاء في باب العبادات دون المعاملات.

ثانياً: ان العدالة والتقوى امران متدرجان، أو كما يعبر المناطقة مشككان، وقد تشترط درجة لمنصب كإمامة الجماعة ولكنها لا تكفي للقضاء مثلاً. والعدالة المطلوبة هنا مشددة ومتعمقة، لان المنصب هو قيادة الامة وتنفيذ التجربة الاسلامية.

ثالثاً: هناك افتراضات متعددة فيما لو تعدد المرشحون من حيث اقوائية الصفات. وقد طرحت في مجلس خبراء القيادة وتمت المفاضلة بينها على اساس تقديم الرؤية الفقهية والسياسية الأقوى، ولكني اعتقد ان الذي سيعيّن النتيجة هي المحصلة في نظرهم.

المادة العاشرة بعد المئة

وظائف القائد وصلاحياته:

١ـ تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية ايران الاسلامية بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام.

٢ـ الاشراف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام.

٣ـ اصدار الامر بالاستفتاء العام.

٤ـ القيادة العامة للقوات المسلحة.

٥ـ اعلان الحرب والسلام والنفير العام.

٦ـ نصب وعزل وقبول استقالة كل من:

أـ فقهاء مجلس صيانة الدستور.

ب ـ أعلى مسؤول في السلطة القضائية.

ج ـ رئيس مؤسسة الاذاعة والتلفزيون في جمهورية ايران الاسلامية.

د ـ رئيس اركان القيادة المشتركة.

هـ ـ القائد العام لقوات حرس الثورة الاسلامية.

و ـ القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الامن الداخلي.

٧ـ حل الاختلافات وتنظيم العلائق بين السلطات الثلاث.

٨ـ حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام.

٩ـ امضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب. اما بالنسبة لصلاحية المرشحين لرئاسة الجمهورية من حيث توفُّر الشروط المعيَّنة في هذا الدستور فيهم فيجب ان تنال قبل الانتخابات موافقة مجلس صيانة الدستور، وفي الدورة الاولى تنال موافقة القيادة.

١٠ـ عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح البلاد، وذلك بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلفه عن وظائفه القانونية او بعد راي مجلس الشورى الاسلامي بعدم كفاءته السياسية، على اساس من المادة التاسعة والثمانين.

١١ـ العفو او التخفيف من عقوبات المحكوم عليهم في اطار الموازين الاسلامية بعد اقتراح رئيس السلطة القضائية. ويستطيع القائد ان يوكل شخصاً آخر اداء بعض وظائفه وصلاحياته.

وفيما عدا مسألة قيادة القوات المسلحة وتعيين بعض المسؤولين الاساسيين فان اهم المسؤوليات تنصبّ على هداية الامة والاشراف على المسيرة العامة، وتعيين السياسات، وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث، وحل مشكلات النظام، والقيام بالخطوات الحساسة كإمضاء حكم رئيس الجمهورية بعد ان ينتخبه الشعب، وعزله بعد ثبوت تخلفه، والعفو عن المحكومين.

وهكذا نجد ان القيادة في هذا النظام الاسلامي هي عنصر الهداية العامة، وضمان المسير على الخط الايماني السليم، ونقطة حل مشكلات النظام، وانسجام الخطى لتحقيق الاهداف العامة. وهذا الدور اثبت فاعليته الحاسمة من خلال التجربة العملية. فلذا تذكرنا ان هذه المسؤوليات تأتي في اطار الثقة والحب والولاء الاسلامي للشعب تجاه قيادته المجتهدة العادلة المنسجمة مع ايمانه وعمله الحياتي وطموحاته الكبرى، ادركنا سر هذا التلاحم القائم والمتوقع بين الشعب ومسؤوليه، الأمر الذي عبر عنه الشعب مرات عديدة، وكذلك ادركنا سر تكسّر كل الضربات وفشل كل المخططات التي نفذتها قوى الاستكبار ضد الجمهورية الاسلامية، وكذلك فشل انماط الحصار السياسي والاعلامي والاقتصادي والهجوم الثقافي، وبالتالي رسوخ النظام الاسلامي يوماً بعد يوم.

ومن الجدير بالذكر ان الانظمة الديمقراطية قد تمنح رؤساءها نظير هذه الصلاحيات[1] دون ان تشترط فيه هذه الشروط الصارمة .

---

(١) راجع ـ مثلاً ـ صلاحيات رئيس الجمهورية الفرنسية في الدستور الفرنسي ـ كما أشرنا لذلك ـ .

المادة الحادية عشرة بعد المئة

عند عجز القائد عن اداء وظائفه القانونية او فقده احد الشروط المذكورة في المادة الخامسة والمادة التاسعة بعد المئة، او عُلم فقدانه لبعضها منذ البدء، فانه يُعزل عن منصبه. ويعود تشخيص هذا الامر الى مجلس الخبراء المذكور في المادة الثامنة بعد المئة. وفي حالة وفاة القائد او استقالته او عزله، فإن الخبراء مكلّفون بالقيام بأسرع وقت بتعيين القائد الجديد وإعلان ذلك، وحتى يتم إعلان القائد فإن مجلس شورى مؤلّف من رئيس الجمهورية، ورئيس السلطة القضائية، وأحد فقهاء مجلس صيانة الدستور - منتخب من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام - يتحمل جميع مسؤوليات القيادة بشكل مؤقت، واذا لم يتمكن احد هؤلاء من القيام بواجباته في هذه الفترة (لأي سبب كان) يعيَّن شخص آخر في الشورى من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام مع التركيز على بقاء اكثرية الفقهاء. وهذا المجلس يقوم بتنفيذ الوظائف المذكورة في البنود (١ و ٣ و ٥ و ١٠) والفقرات (د ، هـ ، و) في البند السادس من المادة العاشرة بعد المئة بعد موافقة ثلاثة ارباع اعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام.

ومتى ما عجز القائد - اثر مرضه أو ايه حادثة اخرى - عن القيام بواجبات القيادة مؤقتاً، يقوم المجلس المذكور في هذه المادة - خلال مدة العجز - باداء مسؤوليات القائد.

إن مجلس خبراء القيادة يتابع مسيرة القيادة واستمرار صفاتها في القائد، واذا انخرم اي شرط كالعدالة أو العلم أو القدرة الادارية فانه يقدم على عزله، بل هو ينعزل بشكل تلقائي وان كان امر تشخيص فقدان الشرط موكولاً الى مجلس الخبراء.

ثم ان المادة تؤكد في مقطعها التالي على ضرورة ملء الفراغ القيادي أو العجز القيادي بأسرع وقت وحتى فترة المداولة لاختيار القائد الجديد يجب ان تملأ بشكل مؤقت بمجلس تحدد نوع تشكيله وصلاحياته.

المادة الثانية عشرة بعد المئة

يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام . بأمر من القائد ـ لتشخيص المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور ان قرار مجلس الشورى الاسلامي يخالف موازين الشريعة او الدستور، في حين لم يقبل مجلس الشورى الاسلامي راي مجلس صيانة الدستور. وردت عبارة (لتشخيص المصلحة) في بداية نص المادة.

وكذلك للتشاور في الامور التي يكلها القائد اليه، وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور.

ويقوم القائد بتعيين الاعضاء الدائمين والمؤقتين لهذا المجمع.

اما القررات التي تتعلق بهذا المجمع فتتم تهيئتها والمصادقة عليها من قبل اعضاء المجمع انفسهم وترفع الى القائد لتتم الموافقة عليها.

واذا كان علماء الشيعة لا يقولون بمبدأ المصلحة المرسلة كأصل من اصول الفقه، وبالتالي لا معنى لإستناد الفقيه في فتواه للمصلحة الظنية، فان الثورة الاسلامية فتحت هذا الباب ولكن على مستوى حكم الولي الفقيه بالمصلحة ملءً لمنطقة المباحات أو الفراغ الذي تركته الشريعة ليملأه ولي الأمر على ضوء ماقدمته له من هدايات ومعالم واضوية كاشفة من جهة، وما تقتضيه مصالح الامة من جهة اخرى. وهذا المجلس هو اسلوب قانوني اعتمده الدستور لتشخيص المصلحة ووضع مقتضياتها امام القائد ليحكم بها أو بما يحققها.

ويقوم هذا المجلس بوظائف.

الاولى: الفصل في القضايا العالقة بين مجلس الشورى الاسلامي ومجلس صيانة الدستور.

الثانية: اعطاء المشورة للقائد حول نوع السياسات العامة للبلاد (بند أ ـ م ١١٠) وحول كيفية الخروج من الازمات القانونية (بند ٨ ـ م ١١٠) وكذلك في موارد ذكرتها م ١١١، ولكن الامر لا ينحصر بذلك، فللقائد التشاور في اي مورد آخر كما تقرره هذه المادة، ومن موارد المشورة موضوع اعادة النظر في الدستور في الحالات الضرورية (المادة ١٧٧).

الثالثة : في حالة فراغ القيادة يقوم هذا المجمع بانتخاب احد فقهاء مجلس صيانة الدستور عضواً في مجلس القيادة الموقت. بالاضافة الى ان اعضاء مجلس صيانة الدستور الدائمين يعَدّون اعضاء في مجلس اعادة النظر في الدستور.

الفصل التاسع

السلطة التنفيذية

البحث الأول
رئاسة الجمهورية والوزراء

المادة الثالثة عشرة بعد المئة

يُعتبر رئيس الجمهورية اعلى سلطة رسمية في البلاد بعد مقام القيادة، وهو المسؤول عن تنفيذ الدستور، كما انه يرأس السلطة التنفيذية إلاّ في المجالات التي ترتبط مباشرة بالقيادة.

فرئيس الجمهورية هو الرجل الثاني بعد القائد، وربما كان ذلك باعتبار انتخابه مباشرة من قبل الشعب، وباعتبار تحمله مسؤولية رئاسة السلطة التنفيذية وتشمل كل المراكز الادارية من الوزراء والمدراء العامين فما يليهم من مناصب، ولذلك جعله الدستور ايضاً مسؤولاً عن تنفيذ الدستور. ومن هنا فقد شكل رئيس الجمهورية الحالي هيئة لمتابعة مسألة تنفيذ الدستور، وهي هيئة استشارية فقط، ترفع تقريرها له ليقوم هو باتخاذ الاجراءات اللازمة من قبيل اعلام ذلك للشعب، أو الأمر بالتقيد بالدستور اذا كان الامر يتعلق بالسلطة التنفيذية، أو احالة الامر للسلطة القضائية لتبت فيه.

وطبعاً هو مسؤول امام القائد ، وامام الشعب وامام المجلس في تصرفاته.

ثم ان هناك مسؤوليات تنفيذية عينها الدستور ترتبط بالقائد مباشرة وهي مستثناة من دائرة مسؤوليات رئيس الجمهورية، كقيادة القوات المسلحة، أو تعيين رئيس الاذاعة والتلفزيون، وغير ذلك.

المادة الرابعة عشرة بعد المئة

يُنتخب رئيس الجمهورية مباشرة من قبل الشعب لمدة اربع سنوات، ولا يجوز انتخابه لأكثر من دورتين متواليتين.

مظهر شعبي آخر، وتحوّط من استمرار القدرة التي قد تكون مسرباً من مسارب الاستغلال ونزعة لتبديل الوجوه والبرامج.

المادة الخامسة عشرة بعد المئة

يُنتخب رئيس الجمهورية من بين الرجال المتدينين السياسيين الذين تتوفر فيهم الشروط التالية:

١ـ ان يكون ايراني الاصل ويحمل الجنسية الايرانية.

٢ـ قديراً في مجالس الادارة والتدبير.

٣ـ ذا ماض جيد.

٤ـ تتوفر فيه الامانة والتقوى.

٥ـ مؤمناً ومعتقداً بمبادئ جمهورية ايران الاسلامية والمذهب الرسمي للبلاد.

والشروط المذكورة في المادة تتوخى مايلي:

١ـ الحذر من تسلل العناصر الخارجية الى هذا الموقع الحساس .

٢- الكفاءة والقدرة الفكرية والادارية.

٣- الماضي الحسن والسمعة الجيدة.

٤- الامانة والتقوى.

٥- الايمان والاعتقاد بهذه الايديولوجيا والتجربة. واني لاشعر بان روح الآيتين الكريمتين تسري في هذه الشروط:

(قال اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم)[١].

(قالت يا ابت استأجره ان خير من استأجرت القوي الامين)[٢].

ولكن القانون لا يكفي، فتجب الدقة، وهذا ما اثبتته التجربة في مطلع امرها.

المادة السادسة عشرة بعد المئة

على المرشحين لرئاسة الجمهورية ان يعلنوا عن استعدادهم بصورة رسمية قبل الشروع في الانتخابات.

يعيّن القانون كيفية اجراء انتخابات رئاسة الجمهورية.

مادة تنفيذية وهدفها ان يتم التعرف على المرشحين من قبل الشعب.

---

(١) يوسف: ٥٥.

(٢) القصص: ٢٦.

المادة السابعة عشرة بعد المئة

يُنتخب رئيس الجمهورية بالاكثرية المطلقة لاصوات الناخبين، وفي حالة عدم احراز هذه الاكثرية من قبل اي من المرشحين في الدورة الاولى يعاد اجراء الانتخابات مرة ثانية في يوم الجمعة من الاسبوع التالي، ويشترك في الدورة الثانية اثنان فقط من المرشحين، وهما اللذان احرزا اصواتا اكثر من الباقين في الدورة الاولى.

ولكن اذا انسحب من الانتخابات الثانية بعض المرشحين ممن احرزوا اصواتاً اكثر فانه يدخل الانتخابات الجديدة المرشحان اللذان احرزا في الدورة الاولى اصواتاً اكثر من بين المرشحين الباقين.

هناك اساليب متنوعة للانتخابات وهذا الاسلوب اختاره الدستور متوخياً الدقة والسرعة وتحقيق رغبة الاكثرية.

المادة الثامنة عشرة بعد المئة

يتولى مجلس صيانة الدستور مسؤولية الاشراف على انتخابات رئاسة الجمهورية وذلك طبقا للمادة التاسعة والتسعين.

قبل تشكيل اول مجلس لصيانة الدستور تتولى هذه المسؤولية لجنة اشراف يعينها القانون.

وذلك للتأكد من سلامة الانتخابات بملاحظة مايملكه هذا المجلس من كفاءات.

المادة التاسعة عشرة بعد المئة

يجب ان يتم انتخاب رئيس الجمهورية الجديد قبل شهر واحد على الاقل من انتهاء دورة رئاسة الجمهورية السابقة، وفي الفترة ما بين انتخاب رئيس الجمهورية الجديد وانتهاء دورة رئاسة الجمهورية السابقة يستمر رئيس الجمهورية السابق بممارسة مسؤوليات رئاسة الجمهورية.

لئلا يحدث اي خلل في القيادة، وهذا مالاحظناه في مجالات اخرى كما في المادة ١١١ بالنسبة للقائد والمادة ٦٣ بالنسبة لمجلس الشورى.

المادة العشرون بعد المئة

اذا توفي احد المرشحين الذين ثبتت صلاحيتهم وفق هذا الدستور قبل الانتخابات بعشرة ايام، يؤجل موعد الانتخابات لمدة اسبوعين، واذا توفي خلال الفترة ما بين الدورتين الاولى والثانية من الانتخابات احد الشخصين الحائزين على الاكثرية في الدورة الاولى، يؤجل موعد الانتخابات الثانية لمدة اسبوعين.

لتوفير فرصة اكبر للتعرف على المرشح الجديد، واعلان المرشح عن مؤهلاته.

المادة الحادية والعشرون بعد المئة

يؤدي رئيس الجمهورية اليمين التالية، ويوقع على ورقة القسم، في مجلس الشورى الاسلامي في جلسة يحضرها رئيس السلطة القضائية واعضاء مجلس صيانة الدستور،

بسم الله الرحمن الرحيم

(انني باعتباري رئيساً للجمهورية اقسم بالله القادر المتعال في حضرة القرآن الكريم، وامام الشعب الايراني ان اكون حامياً للمذهب الرسمي، ولنظام الجمهورية الاسلامية، وللدستور، وان استخدم مواهبي وامكانياتي كافّة في سبيل اداء المسؤوليات التي في عهدتي، وان اجعل نفسي وقفاً على خدمة الشعب ورفعة البلاد، ونشر الدين والاخلاق، ومساندة الحق وبسط العدالة، وان احترز عن اي شكل من اشكال الديكتاتورية، وان ادافع عن حرية الاشخاص وحرماتهم، والحقوق التي ضمنها الدستور للشعب، ولا اقصّر في بذل اي جهد في سبيل حراسة الحدود، والاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي للبلاد، وان اعمل كالأمين المضحي على صيانة السلطة التي اودعها الشعب عندي وديعة مقدسة مستعيناً بالله ومتّبعاً لنبي الاسلام والائمة الاطهار (عليهم السلام) وان اسلّمها لمن ينتخبه الشعب من بعدي).

وتلاحظ في نص القسم الامور التالية:

١- التشديد في القسم وهو امر تؤكد عليه النصوص ويتطلبه الواقع في الامور المهمة، لتبقى المسؤولية العظمى حية امام الضمير والوعي.

٢- المسؤولية الاولى هي الدفاع عن الاسلام، والنظام الاسلامي، والدستور.

٣- التعهد ببذل كل الطاقات في سبيل القيام بالمسؤوليات ووقفها على خدمة الشعب، ورفعة البلاد ونشر الدين ودعم الحق وبسط العدالة.

٤- الابتعاد بكل حذر عن الاستبداد.

٥- صيانة الحقوق المضمونة للشعب.

٦- حماية الحدود وتأكيد الاستقلال في مختلف المجالات.

٧- اعتبار السلطة امانة مقدسة.

٨- الاستعانة بالله العظيم واتباع سنة الرسول(ص) وسيرة الأئمة من اهل البيت(ع).

٩- تسليم المسؤولية للخلف المنتخب.

وما اجمل هذا التعهد واعظم هذا القسم!!

المادة الثانية والعشرون بعد المئة

رئيس الجمهورية - في نطاق صلاحياته ووظائفه بموجب هذا الدستور أو القوانين العادية - مسؤول امام الشعب والقائد ومجلس الشورى الاسلامي.

وهذه المسؤولية تستدعي الاستعداد للاجابة على اي تساؤل يطرح من قبل هذه الجهات (واكدت مواد اخرى هذه المسؤولية).

المادة الثالثة والعشرون بعد المئة

على رئيس الجمهورية ان يوقع على مقررات مجلس الشورى الاسلامي، وعلى نتيجة الاستفتاء العام بعد مرورها بالمراحل القانونية، وابلاغها إياه، وعليه ان يسلمها للمسؤولين لتنفيذها.

المادة الرابعة والعشرون بعد المئة

يستطيع رئيس الجمهورية ـ للقيام بأعباء واجباته القانونية ـ ان يعيّن معاونين له، ويقوم المعاون الاول لرئيس الجمهورية ـ بموافقته ـ بمهمة ادارة جلسات مجلس الوزراء، والتنسيق بين سائر المعاونيات.

المادة الخامسة والعشرون بعد المئة

يوقّع رئيس الجمهورية او ممثله القانوني ـ بعد مصادقة مجلس الشورى الاسلامي ـ على المعاهدات او العقود والاتفاقيات والمواثيق التي تبرَم بين الحكومة الايرانية وسائر الدول، وكذلك المعاهدات المتعلّقة بالاتحادات الدولية.

المادة السادسة والعشرون بعد المئة

يتولى رئيس الجمهورية مسؤولية امور التخطيط والميزانية والامور الادارية والتوظيفية للبلاد بشكل مباشر ويمكن ان يوكل شخصاً آخر لادارتها.

المادة السابعة والعشرون بعد المئة

في حالات خاصة - ولمقتضيات الضرورة - وبمصادقة مجلس الوزراء يحق لرئيس الجمهورية تعيين ممثل خاص له - او عدة ممثلين - وتحديد صلاحياتهم.

وفي هذه الحالات، تعتبر القرارات التي يتخذها الممثل أو الممثلون المذكورون بمثابة قرارات رئيس الجمهورية ومجلس الوزراء.

المادة الثامنة والعشرون بعد المئة

يتم تعيين السفراء باقتراح من وزير الخارجية ومصادقة رئيس الجمهورية. ويقوم رئيس الجمهورية بالتوقيع على اوراق اعتماد السفراء، ويتسلم اوراق اعتماد سفراء الدول الأخرى.

المادة التاسعة والعشرون بعد المئة

يتولى رئيس الجمهورية منح الاوسمة الحكومية.

المادة الثلاثون بعد المئة

يقدّم رئيس الجمهورية استقالته الى القائد، ويستمر في القيام بوظائفه الى ان تتمّ الموافقة على استقالته.

المادة الحادية والثلاثون بعد المئة

في حالة وفاة رئيس الجمهورية، او عزله، او استقالته، او غيابه او مرضه لاكثر من شهرين، او في حالة انتهاء فترة رئاسة الجمهورية وعدم انتخاب رئيس جديد للجمهورية نتيجة وجود بعض العقبات او لامور أخرى من هذا القبيل، يتولى المعاون الاول لرئيس الجمهورية اداء وظائف رئيس الجمهورية ويتمتع بصلاحياته بموافقة القيادة، ويتوجب على هيئة مؤلّفة من رئيس مجلس الشورى الاسلامي ورئيس السلطة القضائية والمعاون الاول لرئيس الجمهورية ان تعد الامور ليتم انتخاب رئيس جديد للجمهورية خلال فترة خمسين يوماً - على الاكثر - وفي حالة وفاة المعاون الاول لرئيس الجمهورية او لوجود أمور اخرى تحول دون قيامه بواجباته، وكذلك فيما اذا لم يكن لرئيس الجمهورية معاون اول، تعيّن القيادة شخصاً آخر مكانه.

وذلك – كما قلنا ـ لتلافي مسألة الخلأ في القيادة.

المادة الثانية والثلاثون بعد المئة

خلال الفترة التي يتولى فيها المعاون الاول لرئيس الجمهورية ـ او شخص آخر عيّن بموجب المادة الحادية والثلاثين بعد المئة ـ مسؤوليات رئيس الجمهورية ويتمتع بصلاحياته، لا يمكن استيضاح الوزراء او حجب الثقة عنهم، ولا يمكن ـ كذلك ـ القيام باعادة النظر في الدستور او إصدار الامر بإجراء الاستفتاء العام في البلاد.

مادة احتياطية لكي لا تستغل هذه الظروف القلقة للقيام بخطوات مهمة، بل يتعين بذل كل الجهود للوصول للحالة الطبيعية.

المادة الثالثة والثلاثون بعد المئة

يعيّن رئيس الجمهورية الوزراء ويطلب الى مجلس الشورى الاسلامي منحهم الثقة ولا يلزم طلب الثقة من جديد عند تغيير مجلس الشورى الاسلامي.

يعيّن القانون عدد الوزراء وحدود صلاحيات كل واحد منهم.

وهكذا ينتخب الشعب وزراءه بشكل غير مباشر عن طريق ممثليه في مجلس الشورى الاسلامي.

المادة الرابعة والثلاثون بعد المئة

تسند رئاسة مجلس الوزراء الى رئيس الجمهورية الذي يشرف على عمل الوزراء ويقوم ـ عبر اتخاذ التدابير اللازمة ـ بالتنسيق بين قرارات الوزراء ومجلس الوزراء، ويعيّن ـ بالتعاون مع الوزراء ـ السياسة العامة لعمل الدولة ونهجها، كما يقوم بتنفيذ القوانين.

وفي حالات اختلاف الراي او التداخل في المسؤوليات القانونية، للأجهزة الحكومية ـ حيث يحتاج الموضوع الى تفسير او تغيير للقانون ـ يكون قرار مجلس الوزراء المتخذ باقتراح من رئيس الجمهورية ملزماً.

ويكون رئيس الجمهورية مسؤولاً امام مجلس الشورى الاسلامي عن اجراءات مجلس الوزراء.

بعد حذف منصب رئيس الوزراء عند تعديل الدستور اسندت هذه الوظيفة لرئيس الجمهورية حيث يقوم بما يلي:

١ـ الاشراف على الوزراء.

٢- التنسيق بين قرارات الوزراء ومجلس الوزراء.

٣- تعيين السياسة العامة لعمل الدولة (بالتعاون مع الوزراء) .

٤- تنفيذ القوانين ـ طبعاً عبر اجهزته الادارية ـ .

وتعين المادة مرجع تفسير وتوضيح الموقف عند حدوث الاختلاف في حدود عمل الوزراء أو التداخل في المسؤوليات القانونية للأجهزة الحكومية وهو هنا مجلس الوزراء، ولكن بعد اقتراح من رئيس الجمهورية.

وهذا يشبه قيام الدستور بتعيين مجلس الشورى الاسلامي مرجعاً لتفسير اي اجمال في القانون العادي (م ٧٣)، ومجلس صيانة الدستور مرجعاً لتفسير الدستور (م ٩٨)، والقضاة مرجعاً لتفسير القانون في نطاق تعيين الحق وتشخيص المصداق (م٧٣).

المادة الخامسة والثلاثون بعد المئة

يبقى الوزراء في وظائفهم ما لم يتم عزلهم او يحجب المجلس الثقة عنهم اثر استيضاحهم أو طلب الثقة لهم من المجلس.
وتقدّم استقالة مجلس الوزراء او ايّ منهم الى رئيس الجمهورية، ويستمر مجلس الوزراء في القيام بمهامه حتى يتم تعيين الوزارة الجديدة.
ويستطيع رئيس الجمهورية ان يعيّن مشرفين للوزارات التي لا وزير لها ولمدة اقصاها ثلاثة أشهر.

وهي مادة تعبر عن مرونة تشريعية تتجلى في مايلي:

١ـ استمرار الوزير في اداء مهامه حتى يتم انهاؤها.

٢- استمرار مجلس الوزراء في اداء مهامه حتى يتم تعيين الوزارة الجديدة.

٣- منح رئيس الجمهورية امكان تعيين مشرفين على الوزارات التي تخلو من الوزراء – لسبب ما – وذلك لمدة اقصاها ثلاثة أشهر .

المادة السادسة والثلاثون بعد المئة

يستطيع رئيس الجمهورية ان يعزل الوزراء، وفي هذه الحالة يطلب الى المجلس منح الثقة للوزير الجديد او الوزراء الجدد، وفي حالة تغيير نصف اعضاء مجلس الوزراء ـ بعد منحهم الثقة من قبل المجلس ـ فان على رئيس الجمهورية ان يطلب الى المجلس منح الثقة لمجلس الوزراء من جديد.

وهكذا يستطيع رئيس الجمهورية ان يعزل اي وزير دون حاجة لموافقة اي جهة، ولكن نصب الوزير البديل يحتاج الى ثقة مجلس الشورى، ولو تغير نصف اعضاء مجلس الوزراء فيجب ان يكسب مجموع مجلس الوزراء الثقة من مجلس الشورى من جديد.

المادة السابعة والثلاثون بعد المئة

يكون كل من الوزراء مسؤولاً عن واجباته الخاصة به تجاه رئيس الجمهورية والمجلس، وفي الامور التي يوافق عليها مجلس الوزراء يكون الوزير مسؤولاً عن اعمال الوزراء الآخرين ايضاً بهذا الخصوص.

فمسؤولية الوزير عن واجباته فردية وعن اعمال مجلس الوزراء تضامنية.

المادة الثامنة والثلاثون بعد المئة

علاوة على الحالات التي يكلف فيها مجلس الوزراء او احد الوزراء بتدوين اللوائح التنفيذية للقوانين فان لمجلس الوزراء - في سبيل القيام بالوظائف الادارية وتامين اجراء القوانين وتنظيم المؤسسات الادارية - الحق في وضع القرارات واللوائح الادارية، ولكل وزير - في حدود وظائفه ومقررات مجلس الوزراء - الحق ايضاً في وضع اللوائح الادارية واصدار التعميمات، إلا ان مفاد هذه القرارات يجب ان لا يتنافى مع نص وروح القوانين.

ويمكن لمجلس الوزراء ان يكل امر الموافقة على بعض الامور المتعلقة بواجباته الى لجان مشكّلة من عدد من الوزراء وتكون قرارات هذه اللجان لازمة التنفيذ في اطار القوانين وبعد موافقة رئيس الجمهورية.

وترسل هذه القرارات واللوائح الصادرة من مجلس الوزراء او اللجان المذكورة في هذه المادة - ضمن ابلاغها للتنفيذ - الى رئيس مجلس الشورى الاسلامي لاخذ العلم بها حتى اذا ما وجدها مخالفة للقوانين يقوم بارجاعها الى مجلس الوزراء - مع تبيان السبب - ليقوم باعادة النظر فيها.

وهكذا نجد ان حالات التشريع متنوعة:

١ـ القانون الاساسي وقد اوكل تدوينه الى خبراء منتخبين من قبل الشعب، ثم تمت الموافقة الشعبية عليه.

٢- القوانين العادية ويقوم مجلس الشورى بالموافقة عليها بعد ان تقدم الحكومة لوائحها، أو يقدم خمسة عشر نائباً مشاريعها .

٣- اللوائح التنفيذية للقوانين موكولة اصلاً لمجلس الشورى الاسلامي، ويمكنه ان يكلف مجلس الوزراء أو أحد الوزراء بتدوينها.

٤ـ القرارات واللوائح الادارية يصدرها مجلس الوزراء.

ويمكن ان يصدر الوزير قرارات ادارية مقيدة بنص القوانين وفي اطار اختصاصاته.

وكل ما يصدر من مجلس الوزراء أو اللجان التي يعينها بهذا الخصوص يتم تنفيذه ولكن يجب ان يرسل الى رئيس مجلس الشورى الاسلامي لأخذ العلم به، فاذا وجده يخالف القانون ارجعه الى مجلس الوزراء مع تبيان السبب لتتم اعادة النظر فيه.

المادة التاسعة والثلاثون بعد المئة

المصالحة في الدعاوى المتعلقة بالاموال العامة، او الحكومية، أو احالتها بالتحكيم ـ في كل الاحوال ـ تتم بموافقة مجلس الوزراء، وينبغي اعلام مجلس الشورى الاسلامي بذلك. في الحالات التي يكون فيها احد اطراف الدعوى اجنبياً، وفي الحالات الداخلية المهمة، تجب موافقة مجلس الشورى الاسلامي عليها ايضاً. يعيّن القانون الحالات ذات الأهمية.

واجب آخر على مجلس الوزراء، وتحوّط لحفظ الاموال العامة ويلاحظ ارتفاع التحوّط عندما يتعلق الموضوع بطرف خارجي أو يكون بنفسه امراً مهماً.

المادة الاربعون بعد المئة

يجري التحقيق في التهم الموجهة الى: رئيس الجمهورية ومعاونيه والوزراء، بالنسبة للجرائم العادية في المحاكم العامة لوزارة العدل، ومع اعلام مجلس الشورى الاسلامي بذلك.

وهكذا يتساوى رئيس الجمهورية والوزراء مع سائر المواطنين بالنسبة للجرائم العادية شريطة اعلام مجلس الشورى بذلك.

المادة الحادية والاربعون بعد المئة

لا يحق لكل من رئيس الجمهورية ومعاونيه والوزراء وموظفي الحكومة ان يكون له اكثر من عمل حكومي واحد، كما يُعتبر محظوراً عليه اي عمل آخر في المؤسسات التي يكون جميع راس مالها، او قسم منه حكومياً، او ملكاً للمؤسسات العامة، وكذلك ممارسة النيابة في مجلس الشورى الاسلامي، او المحاماة، او الاستشارة القانونية. ولا يجوز ان يكون رئيساً، او مديراً تنفيذياً، او عضواً في مجلس ادارة الانواع المختلفة من الشركات الخاصة، باستثناء الشركات التعاونية المختصة بالدوائر والمؤسسات.

ويُستثنى من ذلك العمل التعليمي في الجامعات، او مراكز الابحاث.

وهي مادة اجرائية واحتياطية هدفها تأمين التفرغ لاداء المسؤولية، ومنع الاستئثار، أو

استغلال المنصب للانتفاع المالي، أو اختلاط المسؤوليات، أو التداخل بين السلطات، أو تحميل الشخص فوق طاقته. وينتفي التحوط عندما لا تأتي هذه الاحتمالات كما في مجالات الاعمال العلمية أو البحثية.

المادة الثانية والاربعون بعد المئة

يتولى رئيس السلطة القضائية التحقيق في اموال القائد، ورئيس الجمهورية، ومعاونيه والوزراء، وزوجاتهم، واولادهم، قبل تحمُل المسؤولية وبعده، وذلك لئلاً تكون قد ازدادت بطريق غير مشروع.

وهي مادة جيدة واحتياطية تتناول أعلى المسؤولين في النظام بل وحتى اولادهم وزوجاتهم منعاً للدخل غير المشروع، رغم اشتراط العدالة والتقوى اصلاً.

البحث الثاني

الجيش وقوات حرس الثورة الاسلامية

المادة الثالثة والاربعون بعد المئة

يتولى جيش جمهورية ايران الاسلامية مسؤولية الدفاع عن استقلال البلاد ووحدة اراضيها وعن نظام الجمهورية الاسلامية فيها.

وهكذا تحدد اهداف الجيش بما يلي:

١ـ الدفاع عن استقلال البلاد

٢- الدفاع عن وحدة الاراضي

٣- الدفاع عن نظام الجمهورية الاسلامية

فلا مجال للاستعانة بالجيش للقمع والاستبداد والاعتداء على الاخرين.

المادة الرابعة والاربعون بعد المئة

يجب ان يكون جيش جمهورية ايران الاسلامية جيشاً اسلامياً وذلك بان يكون جيشاً عقائدياً وشعبياً. وان يضم افراداً لائقين، مؤمنين بأهداف الثورة الاسلامية، ومضحين بأنفسهم من اجل تحقيقها.

وتتجلى روح الدستور هنا بوضوح عبر كون الجيش اسلامياً عقائدياً شعبياً يضم الافراد ذوي الكفاءة والايمان بأهداف الثورة الاسلامية، والاستعداد للتضحية في سبيل ذلك .

المادة الخامسة والاربعون بعد المئة

لا يُقبل انتساب اي فرد اجنبي الى الجيش وقوى الامن الداخلي في البلاد.

المادة السادسة والاربعون بعد المئة

تمنع اقامة اية قاعدة عسكرية اجنبية في البلاد حتى ولو كانت على اساس الاستفادة منها في الاغراض السلمية.

وهنا تبدو الحساسية من الاجانب بشكل قوي. ويقرر الدستور عدم فسح المجال لهم للانتساب الى الجيش أو اقامة اية قواعد عسكرية في البلاد حتى ولو كان ذلك

للاغراض السلمية، لما في ذلك من خطر قطعي على استقلال البلاد وفتح المجال للنفوذ الاجنبي، ولعل هذا المنع البات له علاقة بما عاناه الشعب من هذا النفوذ البغيض خلال العهود الماضية .

المادة السابعة والاربعون بعد المئة

يجب على الحكومة في زمن السلم ان تستفيد من افراد الجيش، وتجهيزاته الفنية في اعمال الاغاثة، والتعليم، والانتاج، وجهاد البناء، وذلك الى حد لا يضر بالاستعداد العسكري للجيش مع مراعاة موازين العدالة الاسلامية بشكل كامل.

وهي مادة واقعية متعادلة تعمل على الاستفادة من طاقات الجيش المعطلة في حالة السلم، في اعمال خدمية وانتاجية دون ان يخل ذلك بالقدرات القتالية له ويضر بالعدالة الاسلامية. ولعل هذا القيد الاخير للتحوط من استغلال هذه القدرة الهائلة للاخلال بالتوازن الاجتماعي أو للاضرار بحقوق الافراد وامثال ذلك.

المادة الثامنة والاربعون بعد المئة

يُحظر الانتفاع الشخصي من اجهزة الجيش، وامكانياته، كما تحظر الاستفادة الشخصية من الافراد باستخدامهم للخدمة الشخصية، أو لقيادة السيارات الخصوصية، وامثال ذلك.

مادة احتياطية تسد باب الانتفاع الشخصي.

المادة التاسعة والاربعون بعد المئة

تمنح الترفيات للعسكريين، وتسلب بموجب القانون.

مادة تقيم نظام الترقيات على اساس قانوني.

المادة الخمسون بعد المئة

تبقى قوات حرس الثورة الاسلامية التي تاسست في الايام الاولى لانتصار هذه الثورة راسخة ثابتة من اجل اداء دورها في حراسة الثورة، ومكاسبها.

يعيّن القانون حدود وظائف هذه القوات، ونطاق مسؤوليتها فيما يخص وظائف ونطاق مسؤولية القوات المسلحة الاخرى مع التاكيد على التعاون والتنسيق الاخوي فيما بينها.

لقد قدمت هذه القوات المتشكلة من الشباب المؤمن المضحي العقائدي خدمات جلّى للثورة الاسلامية ومسيرتها التي ووجهت بالمؤامرات والفتن وتحريكات الاعداء وانماط الحصار والحرب المفروضة عليها من قبل النظام البعثي العراقي المدعوم من القوى العظمى جميعها تقريباً. وبالتالي مرستها التجربة وزادتها الايام قوة ورسوخاً.

الا ان بقاءها فاعلة يستدعي تقسيم الوظائف بينها وبين الجيش وباقي القوات المسلحة، وتحقيق التعاون والتنسيق بينها. وهذا ما يعينه القانون، وقد تم تحقيق هذا التعاون عملاً وبشكل رائع.

المادة الحادية والخمسون بعد المئة

بحكم الآية الكريمة: (واعِدُّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباطِ الخَيلِ ترهبونَ بهِ عدُوَّ اللهِ وعدوَّكم وآخرينَ من دونهم لا تعلمونهم اللهُ يعلمُهم) فإن الحكومة مسؤولة عن اعداد البرامج، والامكانيات اللازمة للتدريب العسكري لجميع افراد الشعب، وذلك وفقاً للموازين الاسلامية، بحيث تكون لجميع الافراد القدرة على الدفاع المسلح عن البلاد، وعن نظام جمهورية ايران الاسلامية، إلاّ ان حيازة الاسلحة يجب ان تكون باذن السلطات المسؤولة.

وهذا مبدأ اسلامي اصيل طبقه الاسلام وخصوصاً في الصدر الاول فكل فرد مسؤول عن الدولة الاسلامية وجندي فيها. وحينئذ فان على الحكومة توفير الجو المناسب من وضع الخطط وتوفير الامكانات لكي ينهض الافراد بهذا الواجب الاسلامي.

وتحتاط المادة لعملية حمل السلاح فتضعها تحت الرقابة الحكومية.

الفصل العاشر

السياسة الخارجية

المادة الثانية والخمسون بعد المئة

تقوم السياسة الخارجية لجمهورية ايران الاسلامية على اساس الامتناع عن اي نوع من انواع التسلط او الخضوع له، والمحافظة على الاستقلال الكامل، ووحدة اراضي البلاد، والدفاع عن حقوق جميع المسلمين، وعدم الانحياز تجاه القوى التسلطية، وتبادل العلائق السلمية مع الدول غير المحاربة.

وتتجلى في هذه المادة ايضاً الروح العامة، فالجمهورية الاسلامية في علاقاتها الدولية تتوخى الامور التالية:

١ـ عدم فرض السلطة على الاخرين.

٢- عدم القبول بتسلط الآخرين.

٣- الاستقلال الكامل في القرار.

٤- الدفاع عن وحدة الاراضي.

٥- الدفاع عن حقوق جميع المسلمين.

٦- عدم الانحياز نحو القوى التسلطية.

٧- تبادل العلاقات السلمية مع الدول غير المحاربة.

ويلاحظ ان هذه المادة تعطي النموذج الكامل للعلاقات الدولية التي يريدها الاسلام. فهي تبدأ بقضية رفض الظلم والانظلام ثم تؤكد عنصري الاستقلال ووحدة الارض ثم تنسجم مع قضية الوحدة الاسلامية، ثم ترفض الانحياز للقوى التسلطية، وبالتالي تؤكد على اقامة علاقات طبيعية مع كل الدول الراغبة في ذلك.

فالدولة الاسلامية مبدئية في تعاملها، تعمل بمبدأ نفي السبيل على المؤمنين (الآية ١٤١ سورة النساء)، وتحافظ على استقلالها وسلامة اراضيها، مع ملاحظة قضية الدفاع عن حقوق المسلمين أينما كانوا لان ذلك اساس وتطبيق عملي لمبدأ الوحدة الاسلامية والاحساس المشترك بالامل والالام، والتضامن مع العالم الاسلامي، وبالتالي ترفض

الانحياز لقوى الشر والتسلط، في حين تدعم قضية السلام والتعامل السليم مع الآخرين.

المادة الثالثة والخمسون بعد المئة

يُمنع عقد اية معاهدة تؤدي الى السيطرة الاجنبية على الثروات الطبيعية، والاقتصادية، وعلى الثقافة والجيش والشؤون الاخرى للبلاد.

تطبيق منصوص عليه لمفاد المادة السابقة.

المادة الرابعة والخمسون بعد المئة

تعتبر جمهورية ايران الاسلامية سعادة الانسان في المجتمع البشري كله قضية مقدسة لها، وتعتبر الاستقلال، والحرية، واقامة حكومة الحق والعدل حقاً لجميع الناس في ارجاء العالم كافة، وعليه فان جمهورية ايران الاسلامية تقوم بدعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين في اية نقطة من العالم، وفي الوقت نفسه لا تتدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الاخرى.

تضيف هذه المادة أهدافاً سامية للجمهورية الاسلامية الايرانية.

ولعلنا نراها تتقدم مكاناً واهمية على المادة (١٥٢) بل كان من حقها ان توضع في المواد العامة. فهي تقرر مايلي:

اولاً: اعتبار قضية سعادة الانسان في كل المجتمع البشري قضية مقدسة. وهـذا يعـني ان هذا الهدف ينبثق مـن الاسـلام نفسـه باعتبـاره رسـالة عاليـة انسـانية تسـمو علـى التمايزات المادية الجغرافية والعرقية واللونية واللغوية وغيرها .

ثانياً: اعتبار قضية الاستقلال والحرية واقامة نظام الحق والعدل حقاً لجميع النـاس في الارض.

وهذا ايضاً هدف انساني عام ينبثق من التعاليم الاسلامية، فهو امر مقـدس ايضـاً؛ وهو يوضح مسار النظام وفكره في الحاضر والمستقبل.

ثالثاً: وتفريعاً على ما سبق فان على الجمهورية الاسلامية ان تدعم النضال المشروع للمستضعفين ضـد المسـتكبرين اينمـا كـان (ويلاحـظ انهـا لم تحصـر الامـر في العـالم الاسلامي لان قضية العدالة اوسع منه) إلاّ أن هذه المهمة لا تعني خرق المتعـارف عليـه دولياً اليوم من عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الاخرى، بـل تسـلك السبل المقبولة لتحقيق هذا الدعم.

المادة الخامسة والخمسون بعد المئة

تستطيع حكومة جمهوريـة ايـران الاسـلامية مـنح حـق اللجوء السياسـي الى الـذين يطلبـون ذلـك باسـتثناء الـذين يُعتـبرون وفقـاً لقوانـين ايران مجرمين وخونـة.

وتنسجم هذه المادة مع ما سبق ومع القوانين الدولية.

الفصل الحادي عشر

السلطة القضائية

المادة السادسة والخمسون بعد المئة

السلطة القضائية سلطة مستقلة، تدافع عن الحقوق الفردية والاجتماعية، وعليها مسؤولية احقاق العدالة. وتتولى الوظائف التالية:

١ـ التحقيق واصدار الحكم بخصوص التظلمات، والاعتداءات، والشكاوى، والفصل في الدعاوى والخصومات، واتخاذ القرارات والتدابير اللازمة في ذلك القسم من الامور الحسبية الذي يعيّنه القانون.

٢ـ صيانة الحقوق العامة، وبسط العدالة والحريات المشروعة.

٣ـ الاشراف على حسن تنفيذ القوانين.

٤ـ كشف الجريمة، ومطاردة المجرمين، ومعاقبتهم وتعزيرهم وتنفيذ الاحكام الجزائية الاسلامية المدونة.

٥ـ اتخاذ التدابير اللازمة للحيلولة دون وقوع الجريمة، ولاصلاح المجرمين.

نظراً لأهمية الاستقلال في السلطة القضائية فقد بدأت هذه المادة بذكره وكذلك ذكر اهم صفتين لها وهما: الدفاع عن الحقوق الفردية والاجتماعية، واحقاق العدل؛ ثم ذكرت وظائفها التفصيلية.

المادة السابعة والخمسون بعد المئة

بهدف اداء مسؤوليات السلطة القضائية في جميع الامور القضائية والادارية والتنفيذية يعيّن القائد شخصاً مجتهداً عادلاً ومطلعاً على الامور القضائية ومديراً ومدبراً، لمدة خمس سنوات باعتباره رئيساً للسلطة القضائية، ويُعد اعلى مسؤول في السلطة القضائية.

وهذا المنصب لايمكن ان يشغله انسان لا يتمتع بهذه الصفات، وخصوصاً الاجتهاد والعدالة لانهما من اول ما يشترطه الاسلام في القاضي العادي فكيف برئيس السلطة التي تشرف على مجمل القضاء. وطبيعي ان يوكل امر تعيينه وهو بهذا المستوى الى القائد وهو اكبر مسؤول مجتهد ومنتخب من قبل المجتهدين لقيادة البلاد، والمنسق الوحيد لعمل السلطات الثلاث في البلاد.

المادة الثامنة والخمسون بعد المئة

تكون واجبات رئيس السلطة القضائية على النحو التالي:

١ـ ايجاد الدوائر اللازمة في وزارة العدل بشكل يتناسب مع المسؤوليات المذكورة في المادة السادسة والخمسين بعد المئة.

٢ـ اعداد اللوائح القضائية المتناسبة مع نظام الجمهورية الاسلامية.

٣ـ توظيف القضاة العدول واللائقين، والبت في عزلهم، ونصبهم، ونقلهم، وتحديد وظائفهم، وترفيع درجاتهم، وما شابهها من الامور الادارية وفقا للقانون.

وتنقسم وظائفه الى وظائف ادارية (بمعنى تعيين الهيكل الاداري ، والقضاة العدول،

وتحديد واجباتهم)، وتقنينية (على مستوى الاقتراح على مجلس الشورى الاسلامي باعتبار خبرته).

المادة التاسعة والخمسون بعد المئة

وزارة العدل هي المرجع الرسمي للتظلمات، والشكاوى.
يتم تشكيل المحاكم، وتعيين صلاحيتها بموجب القانون.

ووزارة العدل تشكل حلقة الوصل الرسمية بين السلطة القضائية والسلطتين الاخريين ، وهي المرجع الرسمي للشكاوى.

المادة الستون بعد المئة

يتحمل وزير العدل مسؤولية كل الامور المرتبطة بالعلائق بين السلطة القضائية والسلطتين التنفيذية والتشريعية، وينتخب من بين الاشخاص الذين يقترحهم رئيس السلطة القضائية على رئيس الجمهورية، ويمكن لرئيس السلطة القضائية ان يفوّض اليه امر الصلاحيات المالية والادارية وكذلك الصلاحيات التي تخص تعيين غير القضاة، وفي هذه الحالة تكون لوزير العدل تلك الصلاحيات والوظائف التي تمنحها القوانين للوزراء باعتبارهم اعلى المسؤولين التنفيذيين.

ووزارة العدل تشكل حلقة الوصل الرسمية بين السلطة القضائية والسلطتين الاخريين ، وهي المرجع الرسمي للشكاوى.

المادة الحادية والستون بعد المئة

يتم تشكيل المحكمة العليا للبلاد حسب القواعد التي يضعها رئيس السلطة القضائية، وتتولى الاشراف على صحة تنفيذ القوانين في المحاكم، وتوحيد المسيرة القضائية، وادائها لمسؤولياتها القانونية.

ولضمان اكبر لمسيرة العدالة وصحة تنفيذ القوانين وتوحيد المسيرة القضائية، تشكل هذه المحكمة العليا.

المادة الثانية والستون بعد المئة

يجب ان يكون رئيس المحكمة العليا والمدعي العام للبلاد مجتهدين عادلين، وعارفين بشؤون القضاء ويعيّنهما رئيس السلطة القضائية بالتشاور مع قضاة المحكمة العليا ولمدة خمس سنوات.

ويشترط في رئيس المحكمة العليا وفي المدعي العام ان يكونا مجتهدين عادلين عارفين بالقضاء.

المادة الثالثة والستون بعد المئة

يحدد القانون صفات القاضي والشروط اللازم توفرها فيه طبقاً للقواعد الفقهية.

هذه المادة ترجع الامر في تعيين صفات القاضي الى القانون الذي يرجع بدوره الى القواعد الفقهية المقررة.

المادة الرابعة والستون بعد المئة

لا يمكن عزل القاضي من منصبه دون محاكمته، وثبوت الجريمة، او المخالفة التي تستدعي فصله مؤقتاً او نهائياً، ولا يمكن نقله، او تغيير منصبه دون رضاه، إلاّ اذا اقتضت المصلحة العامة، وبقرار من رئيس السلطة القضائية بعد تشاوره مع رئيس المحكمة العليا والمدعي العام.

التنقلات الدورية للقضاة يتم تنظيمها طبقاً للقواعد العامة التي يعينها القانون.

وكل ما يذكر في هذه المادة انما هو لتأمين استقلال القاضي في حكمه القضائي دون خوف من ضغط معين، ودون التزام الا بالقانون والعدالة .

ومع ذلك فقد راعت المادة الظروف الموضوعية، فقررت ان المحاكمة وثبوت المخالفة للقانون هي السبيل الوحيد لفصله، اما نقله أو تغيير منصبه فلا يتم الا برضاه أو باقتضاء المصلحة العامة وبقرار من رئيس السلطة بعد تشاوره مع رئيس المحكمة العليا والمدعي العام.

المادة الخامسة والستون بعد المئة

جلسات المحاكم علنية، ولا مانع من حضور الافراد فيها. وتكون سرية اذا ارتأت المحكمة ان كونها علنية يناقض النظام العام والآداب العامة، او ان يطلب الطرفان في الدعاوى الخصوصية الاّ تكون المحكمة علنية.

وهذه المادة تعمل على ضمان مراقبة الآخرين لسير عملية المحاكمة من خلال كون الاصل فيها هو العلنية، مستثنية ما اذا كان ذلك ينقض النظام العام أو الاداب العامة أو ما اذا طلب الطرفان في الدعاوى الخاصة خلاف ذلك.

المادة السادسة والستون بعد المئة

يجب ان تكون احكام المحاكم قائمة على الاستدلال، ومستندة الى مواد القانون، والاصول التي يعتمد الحكم عليها.

فلا يكفي ان يصدر الحكم حسب قناعة القاضي دون ان يذكر دليله ومستنده من القوانين والأصول التي اعتمد عليها.

المادة السابعة والستون بعد المئة

على القاضي ان يسعى لاستخراج حكم كل دعوى من القوانين المدوّنة، فان لم يجد فعليه ان يصدر حكم القضية اعتماداً على المصادر الاسلامية المعتمدة او الفتاوى المعتبرة.

ولا يجوز للقاضي ان يتذرع بسكوت، او نقص، او اجمال، او تعارض في القوانين المدوّنة فيمتنع عن الفصل في الدعوى واصدار الحكم فيها.

فالمرجع أولاً هو القوانين المدونة، فإذا لم يجد القاضي بغيته فالمرجع هو المصادر الاسلامية المعتبرة من الكتاب والسنة والمفروض انه مجتهد، أو يرجع الى الفتاوى المعتبرة لدى العلماء طبعاً. ولا يمكنه الامتناع عن التحقيق في القضية المعروضة و اصدار الحكم فيها متذرعاً بعدم حصوله على جواب مقنع من القوانين المدونة. لان المطلوب هو الفصل في القضايا ولا معنى للامتناع فيرجع الى قدرته الاجتهادية .

المادة الثامنة والستون بعد المئة

يتم التحقيق في الجرائم السياسية والجرائم المتعلقة بالمطبوعات، في محاكم وزارة العدل بصورة علنية وبحضور هيئة المحلّفين.

يحدد القانون وفقاً للمعايير الاسلامية طريقة انتخاب هيئة المحلّفين والشروط اللازم توفرها في هذه الهيئة وصلاحياتها وتعريف الجريمة السياسية.

وبخصوصية في قضايا الصحافة والجرائم السياسية ركز الدستور هنا على كون المحاكمة علنية، وبحضور هيئة المحلّفين ، وفي محاكم وزارة العدل. وهذه القيود كلها لضمان الشفافية اللازمة وعدم الاستغلال السياسي والضغط على القاضي فيها.

المادة التاسعة والستون بعد المئة

كل فعل او امتناع عن فعل لا يُعتبر جريمة بالاستناد الى قانون يسَن بعد وقوعه.

وهذا اصل اسلامي وانساني ومنطقي . لان الفعل أو الامتناع حين وقوعه لم يكن يخالف القانون.

وقد رأينا في أيامنا نظماً ودكتاتورية تسن قوانين جزائية ظالمة لها أثر رجعي رهيب، ومنها بعض القوانين التي كان قد اصدرها الديكتاتور المخلوع صدام ونشرت ـ حينذاك ـ في الجريدة الرسمية.

المادة السبعون بعد المئة

على قضاة المحاكم ان يمتنعوا عن تنفيذ القرارات واللوائح الحكومية المخالفة للقوانين والاحكام الاسلامية، او الخارجة عن نطاق صلاحيات السلطة التنفيذية.

وبامكان اي فرد ان يطلب من ديوان العدالة الادارية إبطال مثل هذه القرارات واللوائح.

يمنح الدستور القاضي هنا حق الامتناع عن تنفيذ القرارات واللوائح الحكومية التي يراها مخالفة للاسلام أو خارجة عن نطاق صلاحية الحكومة، بل يفرض عليه ذلك.

ويعطي الافراد جميعاً حق رفع الشكوى ضد هذه المقررات الى ديوان العدالة الادارية – الذي سيأتي ذكره – لإبطالها اذ اثبت انها تتصف بتينك الصفتين.

المادة الحادية والسبعون بعد المئة

اذا أصيب احد بضرر مادي او معنوي جرّاء اشتباه القاضي، او تقصيره في تحديد الموضوع، او الحكم، او في تطبيق الحكم على الحالة التي تخصه، فان كان ذلك عن تقصير فان المقصر يضمن ذلك حسب الاحكام الاسلامية، وإلاّ فالحكومة مسؤولة عن التعويض، وفي كل الاحوال يعاد الاعتبار الى المتهم.

وهي مادة تنسجم مع القواعد الاسلامية التي تفرض ازالة الضرر، والضمان، على المقصر، وعلى اي حال فيجب ان يجبر الضرر المادي والمعنوي ويعاد الاعتبار الى المتهم.

المادة الثانية والسبعون بعد المئة

يتم تشكيل المحاكم العسكرية وفقاً للقانون للتحقيق في الجرائم المتعلقة بالواجبات العسكرية الخاصة، أو الامنية التي يُتهم بها افراد الجيش، او الدرك، او الشرطة، او قوات حرس الثورة الاسلامية، ولكن يتم التحقيق في جرائمهم العادية، او تلك الجرائم التي تقع ضمن اجراءات وزارة العدل في المحاكم العادية.

الادعاء العام العسكري والمحاكم العسكرية جزء من السلطة القضائية في البلاد، وتشملهما الاحكام المتعلقة بهذه السلطة.

وطبيعي ان تشكل محاكم خاصة بالمجال العسكري والأمني. أما الجرائم العادية التي يرتكبها منتسبو القوات المسلحة فيجري التحقيق فيها في المحاكم العادية.

المادة الثالثة والسبعون بعد المئة

من اجل التحقيق في شكاوى الناس واعتراضاتهم وتظلماتهم من الموظفين، أو الدوائر، أو اللوائح الحكومية، وفي سبيل احقاق حقوقهم، يتم تشكيل ديوان باسم (ديوان العدالة الادارية) تحت اشراف رئيس السلطة القضائية.

يحدد القانون نطاق صلاحية هذا الديوان، وكيفية عمله.

وهذا الديوان مجال يرجع اليه المواطنون ـ كما مر ـ في شكاواهم ضد الموظفين أو الدوائر أو المقررات واللوائح الحكومية.

المادة الرابعة والسبعون بعد المئة

انطلاقاً من حق السلطة القضائية في الاشراف على حسن سير الامور، والتنفيذ الصحيح للقوانين في المؤسسات الادارية، يتم تشكيل دائرة باسم (دائرة التفتيش العام) تحت اشراف رئيس السلطة القضائية. يحدد القانون نطاق صلاحيات هذه الدائرة ووظائفها.

وهذه الدائرة تؤمّن للسلطة القضائية الى جانب الامكانات الأخرى حق الاشراف على مجمل سير الأمور، والتنفيذ الصحيح للقوانين في المؤسسات الادارية، وقد تحدثنا بالتفصيل عن الاشراف المتبادل في النظام الاسلامي عموماً.

نظرة في نظام العقوبات الاسلامي

موجز عن نظام العقوبات

الجريمة في الشريعة هي (كل عصيان لأوامر الله ونواهيه) ، أمّا الجناية فهي الجريمة التي وضع الشارع لها عقاباً دنيوياً، وإن أُطلقت على دائرة اضيق من ذلك وهي الجرح والقطع.

أقسام الجرائم

التقسيم الاول: بحسب نوعية العقوبة.

تنقسم الجرائم الى:

جرائم حدود: حيث لا تكون العقوبة من جنس الجريمة.

وجرائم قصاص: حيث تكون العقوبة والجريمة من جنس واحد.

ودية: حيث الجريمة مالية.

وتعزير: حيث لا تعين العقوبة بحد.

أما جرائم الحدود: فهي الجرائم التي يعاقب عليها بعقوبة خاصة تتعلق بـايلام بـدن المكلف عند تلبسه بمعصية خاصة عين الشارع كميتها في افراد الحد. والحد حق لله تعالى لا يقبل الاسقاط.

ومن أمثلة هذه الجرائم:

(الزنا، والقذف، و(شرب المسكر)، والسرقة، والحرابة، والردة، واللواط، والمساحقة، والقيادة).

واما جرائم القصاص والدية فهي خمس:

القتل العمد، والقتل شبه العمد، والقتل الخطأ، والجناية على ما دون النفس عمداً،

والجناية على ما دون النفس خطأ.

وأما جرائم التعزير: فهي محدودة في نطاق ما يعتبر معصية شرعاً بسبب نص شرعي أو نهي لولي الأمر الشرعي.

التقسيم الثاني: بحسب قصد الجاني.

وتقسم الجرائم فيه إلى:

مقصودة، وغير مقصودة.

أما المقصودة: فهي التي يتعمد الجاني فيها إتيان الفعل المحرم عالماً بحرمته.

وأما غير المقصودة: فهي ما عدا المقصودة، وتشمل ما اذا قصد الفاعل الفعل ولم يقصد الجريمة، كمن يرمي صيداً فيصيب آدمياً، وما اذا لم يقصدهما معاً.

ويختلفان من حيث العقوبة شدة وتخفيفاً.

التقسيم الثالث: بحسب التلبس وعدمه، إذ تقسم الجرائم الى: متلبس بها وغير متلبس بها، وتظهر فائدة التقسيم من حيث اثبات الجريمة ومن حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التقسيم الرابع: وتقسم الجرائم فيه إلى: جرائم ايجابية واخرى سلبية.

فالمقصود بالايجابية: التي تتكون من اتيان فعل منهي عنه كالسرقة.

والمقصود بالسلبية: التي تتكون من الامتناع عن إتيان فعل مأمور به كامتناع الشاهد عن الشهادة، وقد تقع الإيجابية بطريق السلب.

ويعتبر الممتنع مسؤولاً حينما يكون الواجب عليه شرعاً أن لا يمتنع.

التقسيم الخامس: وتقسم الجرائم فيه الى: جرائم بسيطة، وجرائم اعتياد

فالبسيطة: هي المتكونة من فعل واحد كالسرقة، والثانية مثل الاصرار على الصغائر وفيها التعزير، وهكذا الاعتياد على جرائم معينة كجريمة قتل اهل الذمة، فان لها عقاباً خاصاً.

التقسيم السادس: تقسيمها بحسب طبيعتها الخاصة الى: جرائم ضد الجماعة وجرائم ضد الافراد.

فالأولى: هي التي شرعت عقوبتها لحفظ صالح الجماعة سواء وقعت الجريمة على فرد أو على جماعة أو على أمنها ونظامها. وعقوبة هذه الجريمة لا تقبل الاسقاط، كجرائم الحدود.

والثانية: هي التي تشرع عقوبتها لحفظ مصالح الافراد ومنها جرائم القصاص.

التقسيم السابع: وتقسم الجرائم فيه إلى:

جرائم عادية، وجرائم سياسية (جرائم بغي).

ويعرّف البغي بأنه: الخروج على الإمام وقتاله والإمتناع عن تسليم حقه اليه.

والشروط التي يجب توفرها ليحصل البغي هي:

١ـ أن يكون الغرض من الجريمة إما عزل الإمام أو الإمتناع عن الطاعة.

٢- التأوّل: أي ادعاء سبب للخروج وان كان السبب ضعيفاً.

٣- الشوكة: أي القوة لا بنفسه بل بغيره. ولم يعتبر بعض الفقهاء هذا شرطاً.

٤- الثورة والحرب.

ويلاحظ هنا ان أكثر أحكام البغي يعتمد فيها الفقهاء المسلمون على نوعية تعامل الإمام علي (ع) مع البغاة.

الاركان العامة للجريمة

ويعتبر في الجريمة ان تتوفر فيها أركان عامة ـ بالإضافة إلى الأركان الخاصة ـ وهي :

١ـ الركن الشرعي: أي ان يكون هناك دليل شرعي يحظر الجريمة ويعاقب عليها.

٢- الركن المادي: أي ان يقوم الفاعل بالعمل سواء كان فعلاً أو تركاً.

٣- الركن الأدبي: أي ان يكون الفاعل مسؤولا عن الجريمة أي مكلفاً.

العقوبـــة

وهي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع. ويشترط في العقوبة:

١ـ أن تكون شرعية، فالحدود والقصاص عقوبات معينة شرعاً، أما التعزيز فالقاضي هو الذي يقدر ما يتناسب منه مع الجريمة، أو يقوم مجلس التقنين الشرعي بتعيين نوع العقوبة. ويكون دور القاضي هنا دور المشخص للموضوع.

٢- ان تكون شخصية، ولا تتعدى شخص الجاني الى غيره، وهناك استثناء لظروف خاصة في القتل الخطأ.

٣- ان تكون عامة للجميع، وهذا طبعاً عند التحديد. أما التعزير فيشترط حصول التأديب به.

اقسام العقوبة

التقسيم الاول: من حيث الرابطة فيما بينها. وتنقسم الى اربعة أقسام:

١ـ الاصلية: كالقصاص للقتل.

٢- البدلية: الدية اذا دُرئ القصاص.

٣- التبعية: وهي العقوبات التي تصيب الجاني بناء على الحكم بالعقوبة الاصلية بلا حاجة للحكم بالتبعية، كالحرمان من الميراث بالنسبة للقاتل، فهو محروم سواء صدر الحكم بقتله ام لا.

٤- التكميلية: كتعليق يد السارق في رقبته بعد قطعها حتى يطلق سراحه.

التقسيم الثاني: من حيث سلطة القاضي في التقدير، وهي:

١ـ العقوبات ذات الحد الواحد: كالجلد الذي هو حد.

٢- العقوبات ذات الحدين: كالجلد في التعازير.

التقسيم الثالث: من حيث وجوب الحكم بها:

١ـ العقوبات المقدرة: وهي العقوبات اللازمة التي لا يمكن اسقاطها، كحد الزاني.

٢- العقوبات غير المقدرة.

التقسيم الرابع: من حيث المحل، وتنقسم الى:

١ـ عقوبات بدنية.

٢- عقوبات نفسية، كالتوبيخ والتهديد.

٣- عقوبات مالية، كالدية.

التقسيم الخامس: بحسب الجرائم التي فرضت عليها، وتنقسم إلى:

١ـ عقوبات الحدود.

٢- عقوبات القصاص والدية.

٣- عقوبات الكفارات لبعض جرائم القصاص والدية وبعض جرائم التعازير.

٤- عقوبات التعازير.

الاول - عقوبات الحدود: وهي ـ كما مر ـ توقع على اساس جرائم عديلة هي:

أـ الزنا وعقابه على أقسام:

١ـ القتل بالسيف ونحوه للزاني بالمحرم كالام والاخت، وكذا للذمي اذا زنا بمسلمة، والزاني مُكرها للمرأة، وقال في (اللمعة) يجمع له بين الجلد ثم القتل على الأقوى.

٢- الرجم للمحصن الزاني ببالغة عاقلة (والأقرب الجمع بين الجلد والرجم في المحصن وان كان شابا، ويبدأ بالجلد).

٣- الجلد مئة سوط للمحصن البالغ اذا زنا بصبية لم تبلغ التسع، أو مجنونة، والمرأة اذا زنا بها عاقل ، ولو زنا بها المجنون البالغ فعليها الرجم بعد الجلد اذا كانت محصنة.

٤- الجلد والجز للرأس والتغريب للزاني الذكر الحر غير المحصن. ولا جز على المرأة ولا تغريب.

٥- الجلد خمسين جلدة: وهو حدُّ المملوك وان كانا متزوجين.

٦- الحدُّ المبعض: وهو حدُّ من تحرر بعضه، فانه يحدُّ من حدّ الأحرار الذي لا يبلغ القتل بقدر ما فيه من الحرية، ومن حدّ العبيد بقدر العبودية.

٧- الضغث المشتمل على العدد المعتبر في الحدّ كـ «مائة»: وهو حدُّ المريض مع عدم احتماله الضرب المتكرر، أو مع اقتضاء المصلحة التعجيل.

٨- الجلد المقدر مع عقوبة زائدة: وهو حدُّ الزاني في شهر رمضان ليلاً أو نهاراً أو غيره من الأزمنة الشريفة والأمكنة الشريفة، أو الزاني بميتة.

ب – القذف: وحدُّه ثمانون جلدة وعدم قبول الشهادة.

ج – الشرب: وحدُّه ثمانون جلدة.

د – السرقة: وحدُّها القطع، وتقطع الاصابع الأربع من اليد اليمنى ويترك له الراحة والابهام لأول مرة، وللمرة الثانية تقطع رجله اليسرى من مفصل القدم ويترك العقب، وللمرة الثالثة يحبس ابداً وفي الرابعة يقتل.

ويذكر الفقهاء شروطاً كثيرة تجب مراعاتها قبل الحكم بالحد.

هـ – المحاربة: والمحاربة تجريد السلاح براً أو بحراً، ليلاً أو نهاراً. لإخافة الناس في بلد وغيره من ذكر أو انثى قوي أو ضعيف، وحدُّهُ: القتل، أو الصلب، أو القطع ليده اليمنى ورجله اليسرى أو النفي.

و – الردة والبغي: ويقتل المرتد وتصادر أمواله ان كان ارتداده عن فطرة، ويستتاب المرتد عن كفر وإلا قتل، أما المرأة فلا تقتل بل تحبس وتضرب في أوقات الصلوات، وتحبس مع الأعمال الشاقة حتى تموت، وهكذا البغاة، على تفصيل لا يتسع المجال له هنا.

ز – اللواط: وحدُّه القتل بالسيف، أو الإحراق بالنار، أو الرجم، أو بإلقائه من شاهق. وهو للفاعل والمفعول بشرط البلوغ والعقل والاختيار، بلا فرق بين الحر والعبد والمسلم والكافر، أما التفخيذ فحدُّه مئة جلدة.

ح – السحاق: وحدُّه مئة جلدة.

ط – القيادة: وحدُّها خمس وسبعون جلدة.

ي – تكرار بعض الكبائر: وحدُّه القتل بشرط أن يكون قد حُدَّ في كل مرة.

ك – إدّعاء النبوَّة: وحدُّه القتل.

ل – السحر: والساحر مسلم. وحدُّه القتل.

م – سبُّ النبيِّ (ص) أو أحدِ الأئمة (ع): وحدُّه القتل.

ن – وطء البهيمة: وحدُّه القتل. على قول.

وهناك تفصيلات ليس هنا مجال التعرض لها.

الثاني – عقوبات القصاص والدية وهي:

١ـ القصاص: ويوجبه ازهاق النفس، أو جرح أحد أعضائها عمداً وعدواناً.

٢– الدية: وهي مل يدخل في خزينة المجنيِّ عليه. وهي موضوعة في موارد القتل والجرح الخطأين.

وهي مئةٌ من الإبل، وهي الدية الكاملة، وما نقص عنها يسمى أرشا (على تفصيل).

وتحمل الدية على العاقلة على اختلاف في مقدار الحمل، والبديل عن العاقلة هذه الأيام.

٣– الكفّارة: وهي عقوبة أصلية، وهي عتق رقبة مؤمنة، فمن لم يجدها أو لم يجد قيمتها يتصدق بها فعليه صيام شهرين متتابعين.

٤– الحرمان من الميراث.

٥– الحرمان من الوصية.

الثالث – في عقوبات الكفّارات:

ويسميها البعض عقوبة تعبُّديَّة. وهي عقوبات مقررة من الشارع ويحكم بها في بعض الجرائم ومنها:

افساد الصوم، افساد الاحرام، الحنث في اليمين، والقتل.

والكفارات تشتمل على: (العتق، الصيام الذي يختلف مقداره، الكسوة، الاطعام) وقد تكون مخيرة عرضاً وقد تكون مرتبة.

الرابع – عقوبات التعازير:

وهي عقوبات غير معينة يترك للقاضي تقديرها ولاحدَّ لأقلّها . أمّا من حيث الكثرة فإن علماء الإمامية لم يجيزوا وصولها إلى أقلَّ حدِّ مفروض وهو ٧٥ جلدة (حدّ القيادة) في

حين أجاز الكثير من أهل السنة وصولها الى أيٍّ مدى كان.

وهناك تفصيلات كثيرة في كل هذه الفروع والأقسام تراجع في محلّها.

نظام العقوبات طبيعي مع حياة الانسان

تثبت كل القرائن والدراسات التاريخية ان التعدي والخروج عن الحدّ أمر قديم قدم الإنسان وقدم غرائزه وقدم مجتمعه.

ان الإنسان يمتلك دوافع غريزية قوية قد تطغى فتعميه عن أية رؤية فينسى لذلك العواقب السيئة، ومن أهم هذه الغرائز المتحكمة في الإنسان غريزة حب الذات التي تشكل أمَّ غرائزه والتي تنمو بقوة مالم يحاول أن يمنع من تأثيرها المخرب مانع ينطلق من داخلها هي، أي يعمل بمقتضى حب الذات نفسها، فيمتنع الإنسان من اشباع ذاته ببعض الأساليب التي لا ترضى الذات نتائجها.

وإذا تنبهنا إلى هذا الاختلاف الكثير في نمط التفكير الإنساني بالحياة، ونوعية التصورات والحساسيات، وما يعتمل في النفس، وما يمكن أن نعبر عنه باختلاف الاذواق واختلاف القدرات البدنية والعقلية بين الأفراد، إذا لاحظنا ذلك وضممنا اليه الندرة في الموارد الطبيعية والصعوبة التي يجدها الإنسان في الحصول على ما يشبع به ذاته وفي أي وقت مفروض، (وهذه الندرة ضرورية لقيام مبدأ الاستخدام والتعاون بين المجتمع البشري)، عرفنا ان التعدي أمر طبيعي الحصول في كل مجتمع، وقد يكون هذا هو الذي يفسر ما جاء في القرآن الكريم من تساؤل الملائكة عن سر خلق الله للإنسان وهو يحمل هذه النوازع: **(وإذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني أعلم ما لا تعلمون)**[1].

فان هذه النوازع ستقود الإنسان بطبيعتها إلى الفساد وسفك الدماء. فما الداعي لأن يجعل الله (تعالى) في الأرض موجوداً بهذه السمة في حين ان التسبيح والتقديس قائمان في الملائكة المقربين؟ وكأنهم ظنوا أن آخر مرتبة كمالية يمكن ان يصل اليها موجود هي

---

(١) البقرة: ٣.

مرتبتهم.

ولكن الجواب الالهي كان قاطعاً: إني أعلم مالا تعلمون!

وقد يكون المقصود – على ضوء النصوص الشريفة – أن الإنسان لو ترك لوحده لكان ما تقولون، ولكنه يمنح الشريعة التي توجه عقله للسيطرة الصحيحة على هذه الغرائز، وعندها يصل إلى مرتبة من التسبيح والتحميد لا يصلها ملك مقرب.

كما ان هذه النكتة بعينها قد تفسر لنا ذلك التصور القرآني عن الإنسان **(إنّ الإنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)**.

بل اننا حتى لو حذفنا عنصر الندرة في الموارد الطبيعية وتصورنا الإنسان يعيش في وفرة ما بعدها وفرة لرأينا ان نوازعه قد تطغى فلا يملك لها دفعاً. ومن هنا كانت تجربة أبينا آدم(ع) في الجنة، حيث يخبرنا القرآن أنه **(وعصى آدم ربه فغوى)** بعد ان زيّن له ابليس هذه المعصية وقال له: **(هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى)**.

فالجنة غاية في توفر المصادر الاشباعية للذات إلا أن الطموح الإنساني والخيال الجامح قد يتعدى بالإنسان حدود المعقول فيدعه يطلب الخلود وهذا لا يكون إلا للحق القيوم **(كل شيء هالك إلاّ وجهه)**.

ومن هنا جاء ذلك الغضب الإلهي على آدم والذي تركه يمر بمرحلة ندم ضرورية أعطته سلاحاً ومراساً يواجه به حياته على الأرض.

ثم إن القرآن الكريم يحدثنا عن أول جريمة قتل قام بها انسان نتيجة لسوء تصرف ترك في نفسه حقداً وحسداً وتصوراً بائساً عن الحياة وذلك في قصة ابني آدم نفسه **(اذ قرّبا قرباناً فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر قل لأقتلنك، قل انما يتقبل الله من المتقين.. فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فأصبح من الخاسرين)**[1]. مما يدلنا على قدم الجريمة في حياة الإنسان، وقد يكون هذا المعنى هو الذي خطر على ذهن الشاعر العربي اذ يقول:

والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

(١)المائدة: ٢٧، ٣٠.

ولئن كان التعدي قديماً في حياة الإنسان فان للتفاوت في المقدرة بين الأشخاص تبعاً لمختلف العوامل دوراً دافعاً لحس الانتقام الذي يحس به الإنسان طبقاً لغريزة حب ذاته أو لغريزة الغضب المغروزة في أعماقه، ان لهذه الامور الأثر المهم في دفع الآخرين للقيام ضد المجرم، ومن هنا ينشأ مفهوم العقوبة بشكله الإنساني لا الربّاني الذي حدثنا عنه القرآن فانه اقدم من ذلك الظرف.

وهكذا تسير الجريمة مع الوجود الإنساني فتحتاج تبعاً لها للعقاب الذي يحدّ من غلوائها ويمنع من اتساع مجال نطاقها.

وقد رأى انريكوفري ENRICOFRRI العالم الايطالي ـ وهو أحد مؤسسي مدرسة بوزيتيفيست **Positiviste** ـ ان الحياة الاجتماعية مادامت قائمة وفق الظروف الفعلية فان الجريمة ستقع حتماً بأشكال معينة ونظم خاصة، والذي يستطيع تغيير نظامها هو التحول الفجائي للحياة الإجتماعية فقط.

واذا رجعنا الى التاريخ وجدنا قوانين العقاب موجودة في أقدم الأمم، ورأينا أنها مرّت بتطورات مختلفة تبعاً للهدف الذي استهدفه المجتمع عموماً والطبيعة النفسية لذلك المجتمع . ولا نريد هنا التعرض لسير القوانين التي وضعها البشر للعقاب وما فيها من مساوئ أو محاسن فهذا ما قد نتعرض له في نقاط تالية.

وللملاحظة نوعية هذا التطور يمكن الرجوع الى كتاب (روح القوانين) لمونتسيكيو وامثاله من الكتب التي ارخت له.

الجبرية مذهب يشجع على الإجرام بالوانه

حفل القرن التاسع عشر في أواخره ببعض المذاهب التي تؤمن بالجبرية، والتي تستتبع في النهاية عدم اقامة وزن لكل انواع العقاب، وارجاع الجريمة الى العوامل الوراثية والبيئة القائمة.

ولكن هذا الاتجاه سرعان ما اندثر لأنه يخالف الوجدان الإنساني الحاكم بارادة الإنسان وحريته في اختيار طريقه.

واذا كان هذا الاندثار قديماً على الصعيد الحقوقي فان جذوره الفلسفية والاجتماعية بقيت تتحكم في العقول، ولذا لم يكن من المنطقي ان ينفى الفرع مع ترتبه المنطقي على الأصل.

فإننا اذا تابعنا الماركسية في نظريتها عن التاريخ وحركته وكيف انها بنت كل مظاهر

الحياة الإجتماعية – ومنها الافكار – على اساس من تطور خارج عن كيان الإنسان وأعني به تطور القوى المنتجة رأينا أن الجرم بانطلاقه بدافع فكري ينسجم مع مايمليه التطور المذكور حتماً لا يُبقي معنى لعقابه وكل شعارات الموت والعقاب التي تضعها الماركسية في القوانين المبنية على ضوء مذهبها.

وهكذا قل بالنسبة لما جاء به فرويد من تحكم اللاشعور في الوجود الإنساني، أو ما جاء به دوركهايم وأمثاله.

ولسنا نريد التعرض لمناقشة هذا الإتجاه بعد ان آمنت البشرية عموماً – الا الشذاذ – بلزوم تشريع قوانين العقاب كتعبير عن الايمان بحرية الإنسان في مايفعل من جهة ـ مما يؤكد مسؤوليته عنها ـ ، كما انه من جهة أخرى تعبير عن الضرورة التي تستوجب مثل هذا التشريع النابعة من دوره الفعال في حفظ البناء الاجتماعي العام.

ولسنا بحاجة للقول بان حكم الماركسية الذي يتصور حياة تموت فيها الدولة وتفنى فيها غريزة حب الذات... هذا الحكم سيبقى حلماً تكذبه يقظة الإنسان ووجدانه.

وسيبقى الإنسان – كما مر – محتاجاً لنظام كهذا لردعه عن تجاوز حدوده.

هذا وان التاريخ يحدثنا عن ان المذهب الجبري قد استُغل أسوأ استغلال من قبل المتحكمين في الشعوب ومنهم الامويون الذين عملوا ما شاءوا لضرب وجود الأمة المحاسب وفسح المجال امام شهواتهم وجرائمهم في نفس الوقت الذي يحتفظون لأنفسهم فيه بالشخصية الدينية المحترمة.

(وكما أن مذهب الجبر استخدم لتبرير حال الاسرة الاموية على العموم، فقد استخدم أيضاً في تهدئة الشعب حين كان يبتلى أو يغرى بأن يرى في اعمال الحكام والعمال الظلم والطغيان)[1].

ويمكن أن نعتبر فكرة العنف الثوري – والستار الحديدي عند الشيوعيين والتي تقوم على أساس من ضرورة التطور – من نفس الخط ولكن بلغة علمية حديثة.

ولكن المسلمين الذين أعطوا الإنسان حرية الإرادة – وعلى رأسهم وأكثرهم منطقية مذهب أهل البيت (ع) الذي رفض الجبر والتفويض المطلق معاً وقال بـ (الأمر بين الأمرين) – كانوا واقعيين منسجمين مع الضرورات الحياتية، بل لا يمكن أن يكون الاسلام إلا كذلك إذا ما لا حظناه أصولاً وفروعاً وتاريخاً.

---

(١) ثورة الحسين عليه السلام: محمد مهدي شمس الدين، ص ٩٣.

المادية تفشل في منع الاجرام وينجح الدين

مما لا ريب فيه – كما تقدم – أن المشكلة الانسانية الدائمة هي قيام التعارض في أكثر الأحايين بين المصلحة الذاتية للفرد والمصلحة الاجتماعية العامة ما يدفع الفرد في أغلب الأحايين لأن يقوم بسلب المجتمع حقوقه، أو يدفع المجتمع لنسيان حقوق الفرد أحياناً أخرى، وتحدث بالتالي الجرائم وأنماط الظلم.

وقد رأت الرأسمالية أن الظلم ينتج من عدم فسح المجال للحرية الانسانية، فعملت على فتحها أمام الفرد الانساني بأقصى مداها مما أنتج لنا الكثير من المآسي في مختلف المجالات، وكان الاستعمار مأساة كبرى من تلك المآسي المروعة.

في حين رأت الماركسية أن الحل الوحيد للمشكلة يكمن في القضاء على أساس البلاء – في نظرها – وهو (الملكية الخاصة) باعتبار أن تشريعها هو الذي أكد في الانسان حب ذاته، وخلق كل تلك المآسي الرأسمالية. وهكذا خططت لنظام يخلو من تشريع الملكية مما يؤدي الى القضاء على النوازع الذاتية للفرد.

وإذا كانت الرأسمالية قد فشلت في تشخيص الداء فإن الماركسية قد تبعتها في ذلك الفشل، ولذا فقد جرّت هي بدورها الكثير من المآسي والجرائم المروِّعة.

إن المشكلة الواقعية لا يمكن معالجتها بتشريع الحرية، أو رفض الملكية، وإنما يجب الرجوع الى الواقع الانساني الذي تتحكم فيه الغرائز وأهمها غريزة حب الذات والاعتراف به أولاً، ثم العمل على تغيير مفاهيم اللذة والألم بشكل يحقق الانسجام بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية ثانياً، وهذا بالضبط ما أدركه الدين وعمل على تحقيقه بطريقين أساسيين، وهما الطريقان اللذان ينتج عنهما ربط المسألة الخلقية بالمسألة الفردية.

ويتلخص أحدهما في إعطاء التفسير الواقعي لحياة أبدية، لا لأجل أن يزهد الانسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخضع للظلم ويقرَّ على غير العدل.. بل لأجل ضبط

الانسان بالمقياس الخلقي الصحيح الذي يمده ذلك التفسير بالضمان الكافي.

ويتلخص الآخر في التربية الخلقية التي ينشأ عنها في نفس الانسان مختلف المشاعر والعواطف التي تضمن إجراء المقياس الخلقي بوحي من الذات.

فالفهم المعنوي للحياة، والتربية الخلقية للنفس في رسالة الإسلام ... هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعمق للمأساة الانسانية.[1]

وهكذا يكون علاج المشكلة الأساسية بالإيمان بأن الحياة الدنيا مقدمة للآخرة التي هي دار الحيوان، وبإقامة نظام تربوي واقعي.

فقد بدأ الاسلام مع الانسان بعقيلة تنمي في نفسه كل نوازع الخير وتبعده عن بؤر الشر، وقوّى فيه المعاني الانسانية السامية، وركز على تقوية إرادته بمختلف الأساليب، وتقوية التعقل والإرادة الواعية يشكلان أقوى مانع للإنسان من الاعتداء على الآخرين بالإضافة لما سيأتي. ولكن ذلك كله ليس كافياً للمنع من وقوع الجريمة في المجتمع، مادامت درجات الوعي مختلفة، ومادامت للشيطان نفثات ونفثات. وهنا يأتي دور الإيمان بالآخرة وثوابها وعقابها ليشكل رادعاً قوياً عن الجريمة، ـ بعد تصور ذلك العقاب الرهيب ـ **(خذوه فغلّوه ثم الجحيم صلّوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه)**، كما يشكل دافعاً نحو تجنبها وإحلال الخير والحسنات محلها بعد تصور ذلك الثواب الخالد في الجنة.

ان الجريمة تعود لوجود مصالح يراها الشخص في فعلها ويرى الخسران في تركها، ولذا فما هو الأمر الذي يعوض عن هذه المصالح؟

وما يذكر عادة في مسألة الجزاء هنا اربعة انواع:

الجزاء الاخلاقي، الجزاء الطبيعي، الجزاء الاجتماعي، الجزاء الأخروي.

ويقصدون من الجزاء الاخلاقي أن الوجدان والضمير سوف يبقى يعذّب الإنسان ويخزه بوخزات الألم الحادّة لقاء قيامه بتلك الجريمة، ويكفي تصور هذه الوخزات أو رؤية

---

(١) المدرسة الاسلامية للمرحوم آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ص ٩٣ ـ ٩٤، طبع بيروت ـ دار الزهراء.

أشخاص مبتلين بها لردع الإنسان، والتضحية بالمصالح التي يراها في الجريمة.

وهذا المعنى صحيح الى حدّ ما ولكنه لا يكفي قطعاً وذلك اذا لاحظنا:

١ــ إن هذا الضمير سوف لن ينمو ويتكامل بحيث يصبح مؤثراً في الحياة مالم يقف وراء تنميته محفز اخلاقي آخر، فاذا فقد هذا المحفز ضمر تأثيره.

وان حالات موت الوجدان كثيرة جداً خصوصاً في مجتمع التكنيك الحاضر الذي فقد الكثير من الروابط العاطفية وتحول الى آلة، يعمل كما تعمل الآلة التي يعيش جوّها، كما انه يموت خصوصاً في حالات تسري فيها شبهات فتجعل الجريمة أمراً مقدراً وهذا ما نشاهده في أكثر الجرائم الجماعية التي ترتكبها المبادئ المادية حيث لايبقى أي إحساس بأي وخز.

٢- إن الإحساس بهذا الوخز ضئيل قبل الجريمة وسوف لن يستطيع أن يشكل مانعا قوياً من القيام بها خصوصاً اذا كانت مغرياتها قوية.

٣- إن الوجدان انما يعاقب على أمور يقتنع الفاعل بأنها من الجرائم. فاذا أوكلنا الأمر اليه فهذا يعني وضع المجتمع تحت رحمة تصور الجرم.

٤- إن الوجدان لا معنى له في جرائم مثل الانتحار. وقد يبلغ به الأمر ان يكون أعظم جريمة بحق الفرد أو الاسرة أو المجتمع.

وغير ذلك.

ويقصدون من الجزاء الطبيعي: ان الإنسان اذ يقوم بالعمل السيء يحس بأنه سيلقى آثار هذا العمل في الحياة حيث يفقد الكاذب شخصيته المتزنة ويبتلى الزاني ببعض الأمراض وغير ذلك، وقد اعتمدت بعض المدارس الحقوقية على هذاالجزاء، ورفضت غيره، وفسرت العقوبات كرد فعل اجتماعي طبيعي قهري ضد المجرم. وهذا الجزاء صحيح الى حد ما أيضاً ولكنه لا يكفي خصوصاً مع ملاحظة مايلي.

١ــ إن مثل هذا الجزاء لا يتصور في كثير من الجرائم، وخصوصاً الأخلاقية والفردية منها، ولذا فهو لايشكل – مثلاً – مانعاً أمام من لا يملك شيئاً ومقاماً في المجتمع، بل يريد ان ينتقم منه نتيجة لعقد سابقة.

٢- قد يكون الضرر ضعيفاً بحيث تغلب عليه المصلحة التي يراها في الجريمة.

٣- إن الاحساس بذلك قبل الجريمة قد يكون بسيطاً لا يمنع منها.

ويقصدون من الجزاء الاجتماعي قوانين العقاب الاجتماعية التي تشرع للضرب على يد المجرم مما يردعه عن القيام بالجريمة وان كان يجد مصلحة ذاتية فيها.

وهذا الجزاء ضروري وطبيعي لا يمكن انكار تأثيره الكبير في ذلك إلا انه لا يكفي أيضاً للردع التام الذي نبتغيه وذلك إذا نظرنا إلى ما يلي:

١- إن المجتمع انما يعاقب إذا اطلع على الجريمة أما إذا استطاع المجرم ان يخفي آثار جريمته فلا عقاب اذن.

وهذا ما نشاهده في الأساليب الدقيقة التي يمارسها المجرمون اليوم.

٢- إن هذه القوانين إذا كان لها أن تؤثر ففي حدود المجتمع الذي تطبق فيه، ولكن مجالها يقصر عن الحكم على الاعتداءات التي تقوم بها الدول القوية ضد الدول الضعيفة اللهم إلا أن تشرع قوانين عقوبات دولية، وهي على أي حال تحت رحمة الدول القوية نفسها.

٣- إن هذه القوانين انما تعبر عن رغبة المجتمع في منع الجريمة، أما إذا كان المجتمع نفسه فاسداً يتعود الجريمة ويستمرئها فلا معنى لأن نتوقع منه أن يعاقب نفسه. وهذا ما وجدناه واضحا في مجتمعات احلت اللواط تشريعاً بعد ان وجدت انها لا تستطيع أن تمنعه لأنه يعشعش فيها، وهكذا قل عن عملية تحريم الخمر التي لم تُجد العقوبات الهائلة في ايقاف انتشارها في المجتمع الامريكي، بل قد نجد المجتمع يسبغ على الجرائم أسماء شريفة فيعطيها معاني النضال والثورة وما إلى ذلك.

٤- ان القوانين لا يمكنها أن تعاقب على الجرائم الاخلاقية الفردية، وقد تكون تحمل ضرراً كبيراً على مستقبل الامة وحاضرها.

وهكذا وجدنا ان كل انواع الجزاء تنفع إلى حدٍّ ما، لكنها ليست حاسمة.

وقد اعترف الاسلام بها مؤثرة في هذا السبيل. فقد نمّى ذلك الضمير الاخلاقي عبر نظامه التربوي وحرّك النوازع الإنسانية بانياً إياها على أساس مفاهيم واعية تبتني هي

بدورها على أسس عقائدية متينة.

كما ان الروايات الإسلامية بينت كثيراً من المضارّ الفردية والاجتماعية للجرائم ـ كما سيأتي ان شاء الله في بحث قادم ـ .

في حين انه وضع نظام العقوبات معترفاً بضرورة الجزاء الاجتماعي. ولكن الأهم من كل هذا هو تأكيده على هذه النظرة المعنوية للحياة، وانها طريق الى حياة أكمل وأسمى، حيث الثواب العظيم والجزاء الأخروي الذي لا يعدل تأثيره أي تأثير. فإن كل الاشكالات التي أوردت على تأثير تلك الأنماط من الجزاء لا ترد هنا، إذ ان المعاقب هنا هو الله العالم بكل الخفايا الإنسانية، والذي شرَّع نظاماً على ضوء مصلحة الانسان، وشرع عقاباً على مخالفته يفوق كل أنواع العقاب، فقد يصل إلى حد الخلود في النار، وهو أعظم عقاب متصور على الاطلاق.

إلا أننا إذ قلنا إنَّ هذا الجزاء هو الجزاء الاكمل فلا يعني هذا أننا اغلقنا الباب به لوحده أمام الجريمة.

كلا. فإن الارادة الانسانية تبقى تمتلك زمامها أمام الجريمة تماماً، كما لا ننسى تأثير ضعف الايمان بالآخرة في تقليل أثر هذا الجزاء.

وانما نريد أن نقول إن الدين لوحده هو الذي يستطيع أن يشكل المانع القوي أمام كل الجرائم المتصورة، فان المانع الديني يحوي بالاضافة إلى القوة الحسية قوة معنوية قد تفوق تأثير كل القوى الحسية المتصورة وذلك إذا حصل الايمان بها. وهو ما يعمل الإسلام على غرسه عميقاً في النفوس.

والنتيجة هي: ان الاسلام يدفع الجريمة بأمرين:

إيجابي بأن يركز في الانسان أن يرى مصلحته تكمن دائماً في الطرف المقابل للجريمة، ويركز فيه دائماً أن يكره الشر وينبذه ـ كما نرى في نظام العبادات ـ فلا يخاف إذن من مسألة تعارض المصالح الذاتية والمصالح الاجتماعية؛ إذ أن مصلحة الفرد ـ بعد توسعة مجال الذات من مجال محصور في الدنيا إلى مجال دنيوي وأخروي فسيح ـ تصبح متوافقة تماما مع المصالح الاجتماعية.. فلا يبقى أي مبرر للجريمة مطلقاً . هذا بالاضافة

إلى تكوينه الجو الذي لا يناسب الجريمة ـ كما سيأتي ـ .

وسلبي بأن هدد بالعقوبات الطبيعية والاجتماعية، وفوق ذلك كله هدد بالعقوبات الأخروية التي لن يفلت منها إلا من رحم الله، مع توفر اطلاع دقيق على كل ما يعتمل في صدر الإنسان فضلاً عن ما يعمله خارجاً.

وبهذا ينكشف عجز المادية تماماً عن منع الجريمة، باعتبار انها لا تتمكن من القضاء على جذورها في الإنسان، ولا تستطيع أن تردع عنها إلا في حدود غير كاملة من جهة أخرى.

الترابط بين القانون الجنائي والأجزاء الاسلامية الأخرى

عرفنا فيما مضى شيئاً من تأثير العقيدة في مجال اقتلاع جذور الجريمة في المجتمع.

واننا لنجد أن الاحكام الإسلامية المختلفة لها دورها الرئيس في منع حدوث مبررات الجريمة فاننا نلاحظ ما يوفره الاقتصاد الإسلامي من تكامل اقتصادي، وتوازن اجتماعي، وسياسة اقتصادية توفر السرعة في الانتاج في نفس الوقت الذي تـوفر فيه العدالة في التوزيع، كما ان الاسلام قضى على أهم عامل من عوامل الجريمة وهو التعطّل عن العمل، إذ حثّ على العمل، وجعله موجباً لرضوان الله، وفرض على الدولة فتح مجالاته أمام العاطلين وإلا فعليها أن توفّر لهم ما يوصلهم إلى حد الغنى. وفي مثل هذا الجو لا معنى لتصور جريمة السرقة وأمثالها إلاّ من أناس طبعوا على الإجرام، ولذا كانت العقوبة متناسبة مع هذا الطبع الشرير، إذ أنه (قد تكون عقوبة السرقة بقطع يده قاسية الى حدّ ما في بيئة رأسمالية، تُركت فيها الكثرة الهائلة من أفراد المجتمع لرحمة القدر وزحمة الصراع؛ وأما حيث تكون البيئة إسلامية، وتوجد التربة الصالحة للاقتصاد الاسلامي، ويعيش المجتمع في كنف الاسلام، فليس من القسوة في شيء أن يعامَل السارق بصرامة بعد أن وفّر له الاقتصاد الاسلامي أسباب الحياة الحرة الكريمة، ومحا من حياته كل الدوافع التي تضطره إلى السرقة)[1].

---

(١) اقتصادنا: ص ٢٧٧ ج١.

وهكذا قل بالنسبة للقوانين التي تنظّم العلاقات الجنسية العائلية التي لا تدع مجالاً يناسب جريمة الزنا وأمثالها.

وإذا كانت الأحكام الإسلامية تقتلع جذور الجريمة فإن القانون الجنائي الإسلامي له الأثر الفعال في الحمل على تطبيق تلك الأحكام؛ فالتأثير متبادل، ولا يمكن أن نصل الى الثمرة إلا إذا تمّ تنفيذ كل الأحكام. أما تعطيل حكم والعمل بآخر فلن يأتي بالنتيجة المرجوّة. وكذلك فإن الحكم يجب أن يأخذ سبيله في التطبيق على الجميع ليكون فعالاً، إذ لو حدث فيه تمايز وتساهل في بعض الجهات فسوف لن يعطي ثماره المرجوّة.

وقد وردت روايات عن حوادث معينة تؤكد هذا الترابط والوحدة في تطبيق الحكم، ومنها ما حُدِّثنا عن المحاورة التي جرت بين المأمون وبين زاهد سارق، فبعد أن عنَّفه المأمون على فعلته أجاب بأنها لم تكن عن اختيار وإنما اضطر اليها، لأن المجتمع لم يوفّر له حصته من الغنيمة، ولما عزم المأمون على تطبيق الحدّ عليه طلب منه الرجل أن يطبق الحد على نفسه قبل الآخرين، وتلا هذه الآية الكريمة **(أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون)**[1].

ويؤكد هذا ما استفاض عن أمير المؤمنين(ع) من أنه رفض أن يرجم من عليه الحد.

فعن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن زرارة، عن أبي جعفر(ع) قال: أُتي أمير المؤمنين(ع) برجل قد أقرَّ على نفسه بالفجور، فقال أمير المؤمنين لأصحابه: أغدوا غداً عليّ متلثمين... فقال لهم: من فعل مثل فعله فلا يرجمه ولينصرف، قال فانصرف بعضهم وبقي بعضهم، فرجمه من بقي منهم[2].

وفي خبر آخر عن الأصبغ بن نباته أنّه (ع) قال هذا ــ في هذا الموقف أو موقف مشابه ــ : نشدت الله رجلاً منكم لله عليه مثل هذا الحق أن يأخذ لله به، فانه لا يأخذ لله بحق من يطلبه الله بمثله[3].

وإذا كان للتشريع الجنائي دور في الدفع إلى التطبيق فان له دوره الثانوي في سدّ بعض الثغرات الاقتصادية أو التربوية أو النفسية كالتغريب والكفارات وغير ذلك.

---

(١) دين الحياة: ص ٢٤٩.
(٢) الوسائل: ج١٨، ص ٣٤٢.
(٣) الوسائل: ج١٨، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

تأثير التصورات والعواطف في تقرير نوع العقوبة

وبمناسبة اشارتنا هذه إلى الترابط، لا يفوتنا الحديث عن تأثير التصورات والعواطف الإسلامية في تقرير نوع من التعاون في تحمل أعباء بعض العقوبات الإسلامية على الجرائم التي لا تكشف عن سوء نية الفاعل، وذلك من مثل ما مرّ من ان العاقلة تتحمل دية قتل الخطأ.

والرواية التالية توضح لنا شيئاً من الأمر:

عن سلمة بن كهيل قال: أتي أمير المؤمنين(ع) برجل قد قتل رجلاً خطأ. فقال له أمير المؤمنين(ع) : من عشيرتك وقرابتك؟ فقال: ما لي بهذا البلد عشيرة ولا قرابة؛ قال: فقال: فمن أي البلدان أنت؟ قال: أنا رجل من أهل الموصل ولدت بها ولي بها قرابة وأهل بيت. قال: فسأل عنه أمير المؤمنين(ع) فلم يجد له بالكوفة قرابة ولا عشيرة؛ قال: فكتب إلى عامله على الموصل: أما بعد فإن فلان بن فلان وحليته كذا وكذا قتل رجلاً من المسلمين خطأ، فذكر انه رجل من أهل الموصل، وان له بها قرابة وأهل بيت، وقد بعثت به اليك مع رسولي فلان وحليته كذا وكذا، فإذا ورد عليك ـ إن شاء الله ـ وقرأت كتابي فافحص عن أمره، وسل عن قرابته من المسلمين، فإن كان من أهل الموصل ممن ولد بها واصبت له قرابة من المسلمين فاجمعهم اليك، ثم انظر فإن كان رجل فيهم يرثه له سهم في الكتاب لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته فألزمه الدية وخذه بها نجوما في ثلاث سنين، فان لم يكن له من قرابته أحد له سهم في الكتاب وكانوا قرابته سواء في النسب وكان له قرابة من قبل أبيه وأمه سواء في النسب ففض الدية على قرابته من قبل أبيه وعلى قرابته من قبل امه من الرجال المدركين المسلمين، ثم خذهم بها واستأدهم الدية في ثلاث سنين، وإن لم يكن له قرابة من قبل أبيه ولا قرابة من قبل أمه ففي الدية على أهل الموصل ممن ولد ونشأ بها، ولا تدخلن فيهم غيرهم من أهل البلد، ثم استأدِ ذلك منهم في ثلاث سنين في كل سنة نجماً حتى تستوفيه إن شاء الله. فإن لم يكن لفلان بن فلان قرابة من أهل الموصل ولم يكن من أهلها وكان مبطلاً في دعواه، فردّه إليّ مع رسولي فلان بن فلان ان شاء الله، فأنا وليّه

والمؤدّي عنه، ولا يبطل دم امرئ مسلم"[1].

ولكن ما معنى تحميل العاقلة دية جريمة لا يد لها فيها؟ وهل المورد استثناء من قاعدة (ألاّ تزر وازرة وزر أخرى)؟ قال البعض انه استثناء من هذه القاعدة لمبررات منها:

١- إن هذا الاستثناء لأجل تحقيق العدالة بين الجُناة والمجني عليهم؛ إذ لو انحصر الأمر في نطاق القاعدة انحصر تنفيذ العقوبة في الأغنياء، وامتنع تنفيذها في الفقراء وهم كثر، خصوصاً إذا لاحظنا أن الدية قد تكون أكبر من ثروة الفرد، حيث الدية الكاملة هي مئة من الابل.

ويلاحظ ان المجني عليهم في جرائم العمد لا يتعرضون لمثل هذه الحالة لأن العقوبة الأصلية هي القصاص.

٢- ان نظام الاسرة ونظام الجماعة يقومان على التعاون الاسلامي وتحمل أعباء الآخرين.

ومن هنا يقول أحد المفكرين: (وقد أخذت الشريعة بهذا الاستثناء لأنه يحقق الرحمة والمساواة والعدالة، ويمنع اهدار الدماء، ويضمن الحصول على الحقوق)[2].

(ومن الفقهاء من لا يعتبر تحميل العاقلة الدية استثناء من مبدأ شخصية العقوبة حيث يرى أنه ليس في إيجاب الدية على العاقلة أخذهم بذنب الجاني، إنما الدية على القاتل. وأمر هؤلاء بالدخول معه في تحمّلها على وجه المواساة له من غير أن يلزمهم ذنب جنايته .. فهذا مما ندبوا اليه من مكارم الاخلاق)[3].

فقد رد العلامة (شمس الدين) في كتابه (بين الجاهلية والاسلام) على الدكتور علي عبد الواحد وافي – الذي قال بإبقاء الشريعة الاسلامية على المسؤولية الجمعية في مثل هذه الجرائم – فقال (ان اعتبار تشريع العاقلة من نوع المسؤولية الجمعية في الشريعة الإسلامية خطأ كبير، فان العاقلة تتحمل الدية، لا عقوبة لها على فعل لم يقم به إلا فرد واحد منها، وانما تتحملها معونة للجاني خطأ انطلاقاً من مبدأ التكافل العائلي الاجتماعي لا انطلاقاً من مبدأ المسؤولية الجنائية، ولذا نرى ان العاقلة في قتل العمد لا

---

(١) الوسائل: ج١٩، ص٣١.

(٢) التشريع الجنائي الاسلامي: لعبد القادر عودة ، ج١، ص٦٧٧.

(٣) المصدر السابق: ح١، ص ٣٩٦.

تتحمل شيئاً، وانما تكون الدية ـ إذا لم يكن قصاص ـ في مال القاتل كما أنه في قتل الخطأ لو دفع القاتل الدية سقطت عن العاقلة لأنها ليست عقوبة لها[1].

كما يمكننا أن نعدَّ من تأثيرات الجانب الاخلاقي في الإسلام مسألة العفو عن القصاص، أو الصلح على الدية، وغير ذلك، فقد جاءت روايات كثيرة تحبذ العفو على أساس أن الأصل في المسلمين الأخوَّة والتسامح. فقد روى الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي، عن أبي عبدالله(ع) قال: سألته عن قول الله عزوجل: **(فمن تصدق به فهو كفارة له)** فقال: **(يكفر عنه من ذنوبه بعد ما عفا)** وسألته عن قول الله عزوجل: **(فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه بإحسان)** قال: (ينبغي للذي له الحق أن لا يعسر أخاه إذا كان قد صالحه على دية، وينبغي للذي عليه الحق أن لا يمطل أخاه إذا قدر على ما يعطيه ويؤدي اليه بإحسان)[2]. وسيأتي مزيد تعرض لهذه النقطة عند البحث عن الهدف الاخلاقي للشريعة.

الهدف الأخلاقي من الميزات المهمة للشريعة وارتباط العقوبات به

ان الأخلاق في التصور الاسلامي تشكل أهم مقومات الشخصية الاسلامية الاجتماعية. فالمجتمع بلا أخلاق في نظر الإسلام مجتمع منحط لا قيمة له ولا وجود، فالأخلاق هي مسار الكمال الحقيقي له ويبدو هذا واضحاً عندما نجد القرآن الكريم يعطي القائد الأول للبشرية هذا الوصف فيقول **(وانك لعلى خلق عظيم)** أو **(ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)** والمفروض أن يكون هو(ص) قدوة لكل فرد في المجتمع **(ولكم في رسول الله أسوة حسنة)** ومن هنا كان قوله(ص) المعروف (بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[3]. وجاء اليه (ص) رجل من بين يديه فقال يا رسول الله

---

(١) بين الجاهلية والاسلام: ص١٠٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٩، ص٨٩.

(٣) الأخلاق: للسيد عبدالله شبر، ص٦.

ما الدين؟ فقال: حسن الخلق. ثم أتاه من قبل يمينه فقال يا رسول الله ما الدين؟ فقال: حسن الخلق...)[١].

وفي الكافي عن الباقر (ع) قال: (إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً) . فإذا ضممنا هذا الى ما جاء في الآية الكريمة **(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)**.

عرفنا ما قلناه من أن العبادة الحقة هي جوهر التكامل الانساني، وأن مسار التكامل يتم عبر الأخلاق. فلذا تمت مكارمها بلغ الإنسان إلى الرقي الروحي المطلوب.

ومن هنا فقد أكد الاسلام على إشاعة السنن الحسنة في المجتمع وجعل لها الثواب الجزيل الذي لا يمكن أن يضعه قانون وضعي. إنه ثواب أخروي يستمد عظمته من الأخلاق، ومن مقدار من يستن بهذه السنة الحسنة، وعلى العكس من ذلك العمل، السنَّة القبيحة التي يضاعف عقابها بتضاعف عمل من يعمل بها، بل قد جعل النية خيراً من العمل، كما أن هناك موازين ومقامات اجتماعية منحها الاسلام للذين تتأصل فيهم ملكة العدالة: وهي الدافع النفسي المتأصل للسلوك على الخط المستقيم، في حين يفقد من يفقدها هذه المقامات ولا يعتد بقوله في كثير من المجالات.

فالهدف الاخلاقي يعتبر من أهم ميزات التشريع الإسلامي دون القانون الوضعي، ومن هنا فقد رأينا الإسلام ينظر لما يخالف التكامل الروحي للانسان كجريمة يعاقب عليها: إن عقاباً دنيوياً، كالحنث باليمين، أو يوكل أمر العقاب إلى الآخرة؛ كما في الغيبة والحسد والحقد وعدم رد السلام والتكبر وأمثال ذلك مع إمكان أن يعاقب عليها تعزيراً.

هذا بالاضافة لنظره – في الواقع – إلى الجرائم الماسة بالمجتمع كجرائم أخلاقية حتى في حالة عدم التضرر الظاهري للمجتمع بها كما لو شرب الخمر في بيته وكذلك الاستمناء وأمثال ذلك.

هذا في حين تعجز القوانين الوضعية عن علاج هذه الأمراض الأخلاقية؛ لأنها لا تقع تحت سلطتها. على أن القوانين بطبيعتها تتأثر بالضعف البشري والذوق العام، وغالباً ما كانت تخدم الطبقة الحاكمة فتبشر بأخلاقها، وهذا ما وقع حيث بلغ التدني الاخلاقي أدنى مراتبه في المجتمعات الوضعية الحالية. وهذا الجو يعتبر أكبر مساعد على

---

(١) المصدر السابق: ص٥.

الجرائم.

وأخيرا فإن الأخلاق لايمكن أن يبنيها قانون مطلقاً، لأن أساسها الحقيقي هو العقيدة الواقعية المتعاملة مع الوجدان والضمير الانساني والتي تبني تصورات معينة تشكل أساساً قوياً لنظام أخلاقي متكامل.

فإذا عجز القانون عن تركيز الأخلاق فقد عجز عن علاج أسباب أعظم الجرائم أحياناً؛ وهذا ما نجده في مثل الكذب والنميمة والحسد. يقول الكسيس كارليل ـ العالم الاجتماعي المعروف ـ (يجب على الانسان أن يفرض على نفسه قاعدة داخلية بتوازنه العقلي والعضوي... إن الدولة قادرة على فرض القانون على الشعب بالقوة ولكن لا تستطيع أن تفرض عليه الأخلاق. فيجب أن يدرك كل فرد ضرورة فعل الخير وتجنب فعل الشر، وأن يرغم نفسه على اتّباع هذا المنهاج ببذل جهد ارادي. إن العقل، وقوة الارادة، والأخلاق ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً)[1].

وواضح ان هذا القول يعبر عن موعظة لا أكثر في عالم لا يلتفت إلى المواعظ. إن التأثير الأساس انما يكون فيما إذا اعتقد الإنسان عقيدة يشعر معا بالتعويض التام في مقابل الخسارة التي تصيبه جراء ترك الجريمة النافعة في نظره.

قصد القربة الى الله تعالى ودخله في بعض العقوبات

يشكل هذا الجانب ـ بدوره ـ أحد أوجه الترابط بين النظام الجنائي والعقيدة الاسلامية من جهة، وبينها وبين النظام التربوي الإسلامي من جهة اخرى.

فهناك الكفارات التي يشترط فيها قصد القربة اليه ـ تعالى ـ وهذا الاشتراط امر نفسي لا يطّلع عليه القانون، وإنما ينبع من العقيدة التي تتعامل مع الأعماق الانسانية. وفي الحقيقة فإن هذا الشرط له دوره التربوي المهم في تقريب الإنسان الى الله، وتركيز إحساسه بمراقبة الله ـ تعالى ـ له بعد أن كانت تأديته له غير قائمة على أساس خوف من أحد وإنما على اساس اعتقاد بالله وقدرته، وخوف من عقابه تعالى في الآخرة.

(١) الإنسان ذلك المجهول: ص ١٤١ ـ ١٥٣.

نظرية الشريعة في العقاب وسبقها للقانون

ترتكز نظرية الشريعة في العقاب على أساس مبدأ تقديم المصلحة الاجتماعية على المصلحة الفردية.

وهذا المبدأ كما هو واضح لا يهمل المصلحة الفردية، وإنما يقدم عليها المصلحة العامة عند التنافي ... وهذا هو الأساس الذي يجب أن يقوم عليه أي نظام؛ وبدونه فلا معنى للنظام.

وعلى ضوء هذا نجد أنها قسّمت الجرائم الى قسمين: أحدهما ما يمس كيان المجتمع في الصميم، والآخر ما ليس كذلك؛ فأما ما يمس كيان المجتمع في الصميم فهو على نوعين:

أ ـ ما وضعت له الشريعة حدوداً معينة ـ كما رأينا ـ فلا ينظر فيها الى شخصية الجاني وإنما يركز على حماية المجتمع، إذ هي ترتبط بالجوانب الحساسة في بنائه التنظيمي.

ب ـ ما وضعت له عقوبة القصاص والدية وبهذا قد اتجهت أيضاً الى حماية المجتمع مع إهمال شخص الجاني، ولكن تركت مع ذلك لأهل المجني عليه حق الاستفادة من هذه العقوبة أو العفو عنها لكي تتجلى معاني العفو إذا كان هو الأفضل، وفي هذا القسم بالخصوص يبدو الدور الرئيس ممنوحاً للحق الفردي. فالأفراد هم الذين يقرون مصلحتهم في البين[1].

واما الآخر: فهو ما لم تقدَّر له عقوبة، وإنما ترك الأمر للقاضي ليقدّر نوع الجريمة وظروفها ومقدار العقوبة المتناسبة. وهنا تتداخل المصلحة العامة والمصلحة الخاصة ليعدل القاضي بينهما، وليس لعفو المجني عليه أثر إلا تخفيف الحكم إن رأى القاضي ذلك.

والملاحظ:

أن القسم الاول يرتبط كل الارتباط بالحياة الاجتماعية:

---

(١) راجع مقالاً في هذا الشأن للدكتور أبو المعاطي (مجلة الدعوة المصرية): العدد ٦، السنة ٢٦، الصفحة ١٧.

(فالزنا اعتداء على نظام الاسرة. ولو لم يعاقب عليه لكان لكل امرئ ان يشارك الآخر في أي امرأة يشاء، وأن يدعي من يشاء، أو يتنصل ممن يشاء من الأبناء وينتهي بغلبة الاقوياء وهزيمة الضعفاء، وتضييع الانساب، وشقاء الآباء والأبناء، وأخيراً فإن إباحة الزنا معناها الاستغناء عن نظام الأسرة، وهدم الدعامة الأولى من الدعائم التي تقوم عليها الجماعة.

والسرقة اعتداء على نظام الملكية الفردية، ولو لم يعاقب عليها لكان لكل امرئ ان يشارك غيره في طعامه وشرابه وكسائه ومسكنه وأداة عمله، وكانت الغلبة آخر الأمر للأقوياء، وكان الجوع والعري والحرمان للضعفاء. فإباحة السرقة معناها الاستغناء عن نظام الملكية الفردية، وعجز الافراد عن الحصول على ضروريات الحياة، وسقوط الجماعة بعد سقوط اهم الدعامات التي قامت عليها.

والردة اعتداء على النظام الاجتماعي للجماعة، لأن النظام الاجتماعي لكل جماعة إسلامية هو الإسلام، ولأن الردة معناها الكفر بالإسلام والخروج على مبادئه، والتشكيك في صحته، ولا يمكن أن يستقيم أمر الجماعة إذا وضع نظامها الاجتماعي موضع التشكيك والطعن، لأن ذلك قد يؤدي في النهاية الى هدم هذا النظام.

والبغي اعتداء على نظام الحكم في الجماعة، لأن جريمة البغي تعني الخروج على الحكام ومعصيتهم، أو تعني طلب تغييرهم، أو تغيير نظام الحكم نفسه واباحة مثل هذه الجريمة يؤدي الى اشاعة الخلاف والاضطراب في صفوف الجماعة، ويقسمها شيعاً واحزاباً تتقاتل وتتناحر في سبيل الحكم، كما يؤدي الى اختلال الأمن والنظام وسقوط الجماعة وانحطاطها.

وجرائم القتل والجرح اعتداء من ناحية على حياة الأفراد المكونين للجماعة، وهي من ناحية أخرى اعتداء على النظام الاجتماعي ونظام الحكم في الجماعة، لأن هذه الجرائم تمس حياة الأفراد وأبدانهم، والنظام الاجتماعي يقتضي حماية الأفراد وعصمة أنفسهم وأموالهم، كما أن نظام الحكم وجد لإقامة النظام الاجتماعي وتوفير الأمن للجماعة. فالتساهل في محاربة هذه الجرائم يؤدي الى تحكم الأقوياء في الضعفاء، وصرف الأفراد عن العمل المنتج، وانصرافهم الى التنازع والتناحر، واستنباط الوسائل لحماية أرواحهم وأنفسهم. و هذا يؤدي بالتالي الى فك عرى الجماعة وانحلالها. وقد حرصت الشريعة على ان لا تصل الجماعة الى هذه الحالة فقررت عقوبة القصاص في حالة

العمد، والدية في حالة الخطأ؛ وهي عقوبات رادعة قصد منها حماية الأفراد المكونين للجماعة، وبث الأمن بينهم، وتوفير الطمأنينة في نفوسهم.

وجريمة القذف اعتداء على نظام الاسرة، لأن القذف في الشريعة قاصر على ما يمس الاعراض، ولأن القذف الماس بالأعراض هو تشكيك في صحة نظام الأسرة. فمن يقذف شخصاً فإنما ينسبه لغير أبيه وبالتالي لغير اسرته، وإذا ضعف الإيمان بنظام الأسرة فقد ضعف الإيمان بالجماعة نفسها، لأن الجماعة تقوم على هذا النظام.

وجريمة الشرب تؤدي الى فقدان الشعور، وإذا فقد شارب الخمر شعوره فقد اصبح على استعداد لارتكاب السرقة والقذف والزنا وغير ذلك من الجرائم، فضلاً عن أن شرب الخمر يضيع المال، ويضر بـ الصحة، ويفسد النسل ويذهب العقل. والنظام الاسلامي يحرّم شرب الخمر تحريماً قاطعاً، فإتيان هذه الجريمة اعتداء من كل وجه على الجماعة، وهدم للنظام الذي تقوم عليه الجماعة.

وجريمة الحرابة إن اقتصرت على السرقة فهي اعتداء على نظام الملكية الفردية، وإن صاحبها القتل فهي ايضاً اعتداء على حياة الافراد المكونين للجماعة، وإن اقتصرت على ترويع المجني عليهم فهي اعتداء على أمن الجماعة؛ والاعتداء على حياة الاشخاص وأمنهم هو اعتداء على النظام الاجتماعي وعلى نظام الحكم؛ لأن كل جماعة ملزمة بحماية حياة الأفراد وتوفير الأمن لهم؛ لأن ذلك ضروري لبقاء الجماعة، فإذا لم تكن هذه الحماية فمعنى ذلك تفكك الجماعة وانحلالها، لأن الأساس الأول لبقاء الجماعة وهو حماية افرادها منعدم، ولا يحمي الأفراد ويمنع الاعتداء على حياتهم وأمنهم إلا تقرير العقوبة الرادعة على هذا الاعتداء).[1]

ويمكننا بعد هذا ان نقول: إن الجرائم الأخرى التي اضيفت الى قائمة جرائم الحدود في الفقه الجعفري تعتبر من هذا النمط تماماً.

فاللواط والسحاق ووطء البهيمة ـ جرائم ـ تتعلق بنظام الأسرة، وتعمل على تغيير الاتجاه الطبيعي الذي هو الأساس لبناء ذلك النظام، وتقود الى استغناء العضو الأول في الأسرة عن العضو المكمل الثاني، وبالتالي يكون ذلك عاملاً على قطع البقاء النوعي للمجتمع الإنساني، بالاضافة الى انها تؤدي الى قيام كل نوع بوظائف لم يهيأ لها بشكل طبيعي.

---

(١) التشريع الجنائي الاسلامي: ج١، ص ٦١٨ ـ ٦٢.

أما جريمة القيادة فلاريب في أنها التي تهيئ الأرضية المناسبة لجرائم الزنا واللواط والسحاق وحتى القذف وغيرها.

أما تكرار الكبيرة: فهو يعبر عن ملكة إجرام متأصل في النفس لم يمنع منها قيام الدولة بحدّ صاحبها مرتين أو ثلاثاً. ومثل هذه الملكة وإن كانت أمراً شخصياً إلا أن ضررها الاجتماعي يكمن في قدرتها المتواصلة على صنع الجريمة، ولذا وجب استئصالها من الحياة الاجتماعية.

ولاريب في أن سب النبي (ص)، أو أحد الأئمة أو أحد المعصومين؛ يعني كل ما يعني الارتداد من رفض النظام الاجتماعي وقطعه الروابط العاطفية والفكرية مع القائد الذي أرادته السماء للأرض.

أما قتل الساحر: فيعني ـ فيما يعني ـ سدّ باب الخيالات الباطلة والادعاءات المبنية على أسس من بعض خوارق العادة، وبالتالي سبل الطعن في الوجود الاجتماعي والديني القائم.

وبعد استعراض للأدوار التي مرت بها القوانين التي تقدس المجتمع مع اهمال الفرد تارة، وأخرى تعكس ذلك، وتارة تتوحش وأخرى تهمل؛ يقول الأستاذ عودة:

(واذا كانت نظرية الشريعة قد جمعت بين النظريات التي سادت القوانين الوضعية من القرن الثامن عشر حتى الآن فإن نظرية الشريعة قد تنزهت عن العيوب التي شابت النظريات الوضعية، وسلمت من الانتقادات التي وجهت اليها، ولعله مما يدهش الكثيرين أن يعلموا أن للعقوبة في الشريعة الإسلامية نظرية علمية فنية تامة التكوين لا يأتيها النقد من بين يديها ولا من خلفها، وأن القانون بالرغم مما وصل اليه من تقدم إنما يسير في أثر الشريعة ويترسم خطاها، وأنه لم يصل بعد الى ما وصلت اليه الشريعة، وأن النتائج التي وصل اليها القانون والاتجاهات التي يتجه نحوها تدل على أن تطوره في المستقبل القريب أو البعيد لن يخرج عن النطاق الذي رسمته الشريعة للعقوبة)[1].

ولا يفوتنا بعد هذا أن نذكر أن القانون الوضعي كان حتى آخر القرن السابع عشر قانوناً وحشياً بعيداً عن أفق الإنسانية؛ يحاكم الأحياء والأموات، والحيوان والجماد، وينزل بالجميع عقوبات شتى قائمة على التمثيل والتشهير، كان القانون الوضعي هكذا حتى أخذ في القرن الثامن عشر بأول مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية فانقلب قانوناً

(١) المصدر السابق: ج١، ص٦٢٧.

انسانياً بحتاً، إذ أصبحت العقوبة فيه قائمة على أساس التأديب والزجر بقصد حماية المجتمع، ولم تعد هناك حاجة للتمثيل والتشهير، ولم يعد منطق القانون يقبل محاكمة الأموات والحيوانات والجمادات؛ لأن التأديب لا ينفع فيهم فلا يجوز اذن عليهم. وهذا هو المبدأ الأول الذي لم يعرفه القانون إلا في القرن الثامن عشر وعرفته الشريعة مع غيره من المبادئ منذ القرن السابع الميلادي، ولذلك انحصرت المسؤولية الجنائية من يوم نزول الشريعة في الإنسان الحي .. إذ قد نهى الرسول (ص) عن المثلة ولو بالكلب العقور، ومن لا يرضى المثلة للحيوان فهو دون شك لا يرضاها للانسان. ويكفي الشريعة الإسلامية فخراً بعد هذا انها سبقت تفكير العالم بأحد عشر قرناً، وان العالم يسير على آثارها من قرنين ولا تزال تسبق تفكيره بمراحل.[1]

منطقة الفراغ في التشريع الجنائي

شكلت مناطق الفراغ في انحاء الشريعة عاملاً مهماً من عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية، ونحن في هذا التشريع نجد منطقة فراغ تحتل مساحة مهمة لها دورها الكبير ايضاً في ملائمة الظروف والمتغيرات، وقد سميت هذه المنطقة بلغة العقوبات بـ (التعزير).

والتعزير عقوبة مرنة يمنح بموجبها للقاضي حق اختيار أي انواعها أو العفو عنها.

والمرونة تكمن في نوعية الجريمة ونوعية العقوبة. فرغم ان الشريعة نصت على بعض جرائم التعازير إلا أنها تركت لولي الأمر في الأمة العقاب على بعض المخالفات التي تنضوي تحت نصوص تشريعية عامة.

وقد جاءت هذه النصوص العامة، والنصوص التي تحدد نوعية التعزير؛ لتشكل الخطوط الرئيسية التي يجب أن يلاحظها القاضي في إصدار حكمه الى جانب ظروف الجريمة وشخصية الجاني وغير ذلك.

وهكذا جمعت الشريعة بين أمرين:

أ ـ الجرائم المحددة والتي لها عقوبات محددة لا تقبل التغيير ولا الاسقاط.

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص ٦١٨.

ب ـ الجرائم المحددة وغيرها التي لها عقوبات مرنة في إطار قواعد دقيقة.

في حين اننا نجد أن القوانين الوضعية تختار تارة تطبيق الخط الأول في مختلف الشؤون فتقع في مشاكل كثيرة، وتارة أخرى تختار تطبيق الأمر الثاني فتواجه حالات كثيرة من الانحراف والتسيب في الأحكام.

(وليس يهمنا أن تكون القوانين الوضعية مخالفة للشريعة الآن في بعض الحالات، فقد كانت تخالفها في كل شيء حتى أواخر القرن الثامن عشر، وإنما يهمنا أن نعلم أن القانون الوضعي بدأ بعد ذلك يسير وراء الشريعة ويأخذ بمبادئها، ويطبق نظرياتها، وأن ما يطلبه علماء القانون أن يتحقق في القانون هو نفس ما تأخذ به الشريعة، وما تقدم عليه، وان في ذلك ذكرى للذاكرين).[1]

ولكي تتجلى لنا جوانب المرونة في وجود التعزير في الشريعة ينبغي لنا التأمل في الفروق بينه وبين الحد، ولسنا نستطيع التفصيل في بيانها في هذا المختصر إلا أننا نذكر بأن الشهيد الثاني .. في كتابه (المسائل) قد ذكر (إن تعيين الحد من طرف الشارع أمر ثابت على جميع الأفراد. أما الاصل في التعزير فهو عدم التعيين من قبله إلا أنه جاءت روايات من الشارع تقدره وهي في خمسة موارد:

الأول: من جامع أهله في نهار رمضان، حيث يضرب خمسة وعشرين سوطاً.

الثاني: من تزوج بأمة وجامعها مع وجود زوجة حرة له ودون إذنها، فإنه يضرب وفق الروايات بما يساوي ١/٨ حد الزنا بغير المحصنة أي ١٢/٥ سوطاً.

الثالث: الرجلان يعثر عليهما عاريين تحت لحاف واحد وأمثاله، فقد عين لهما تعزير.

الرابع: من سلب فتاة بكارتها بإصبعه.

الخامس: المرأة والرجل الاجنبي يوجدان تحت لحاف واحد وهما بملابسهما.

أما الشهيد الأول رحمه الله فهو يذكر في كتاب (القواعد) الفروق بين الحد والتعزير ويصل بها الى عشرة وهي:

١ـ لا يوجد حد لأقل التعزير. أما في جانب الكثرة فيجب أن لا يصل الى مستوى أقل حد (وهو حد القيادة ٧٥ ضربة).

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص ١٦٣.

وأجاز الكثير من أهل السنة تجاوزه ذلك.

٢ـ لا فرق في التعزير بين الحر والعبد، بخلاف الحد.

٣ـ إن التعزير يلحقه التخفيف والتشديد بحسب عظم الجريمة وصغرها بخلاف الحد فإنه يحكم به بمجرد تحقق مسماه.

٤ـ التعزير يتبع المفسدة وإن لم يسم جريمة؛ كأن يقوم طفل غير بالغ بعمل مفسد فإنه يمكن تعزيره وإن لم يكن عمله معصية، وكذلك تأديب المجانين.

٥ـ يمكن التعزير على الصغائر وإن لم يترتب أثر، ومنع بعضهم ذلك.

٦ـ يسقط التعزير مطلقاً بالتوبة.

٧ـ القاضي مخير بين أنواع التعزير بخلاف الحدود إلا في حد المحارب حيث يختار الحاكم على الأصح بين أحد الأنواع الأربعة.

٨ـ يختلف التعزير بحسب الفاعل والمفعول تبعاً لاختلاف الاعتبارات.

٩ـ ويختلف ايضاً باختلاف الأمكنة والشعوب.

١ـ إن التعزير يقبل التقسيم باختلاف الحقوق: فالتعزير ضد التعدي على حق الله كالكذب، والتعزير ضد التعدي على حق الناس كالسب، والتعزير ضد التعدي على حقوق الله وحقوق الناس معاً كسب الصلحاء الماضين. إلا أن الحدود جميعاً من حقوق الله إلا حق القذف ففيه اختلاف،

إن ملاحظة هذه الاختلافات وضوابطها تؤكد لنا التوازن الرائع الذي أوجده الإسلام في هذا النظام مثله مثل النظم الأخرى.

الاحتياطات الكبرى التي يتخذها الإسلام عند الإثبات

إن من يراجع تفصيلات القانون الجنائي في الإسلام يجد اتخاذ الاسلام للاحتياطات الكبرى عند محاولة معرفة الجريمة وإثبات العقوبة، فيذكر الفقهاء ـ على ضوء الروايات ـ شروطاً مفصلة دقيقة لا تدع المجال لأي شبهة في البين.

ونستطيع أن نتبين هذا من وجود قاعدتين:

الأولى: الحدود تدرأ بالشبهات.

الثاني: الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة.

والروايات الشريفة إذ تؤكد هذين المبدأين ترينا نوعاً من الإصرار على تحقيق مورد الجريمة بما لا مثيل له، بل على ايجاد نوع من الشبهة. وكنموذج لذلك نعرض الروايات التالية:

روى الكليني عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبان عن أبي العباس، قال: قال ابو عبدالله (ع): أتى النبي (ص) رجل[1]، فقال: إني زنيت، فصرف النبي (ص) وجهه عنه، فأتاه من جانبه الآخر ثم قال مثل ما قاله، فصرف وجهه عنه، ثم جاء في الثالثة فقال: يا رسول الله، إني زنيت، وعذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، فقال رسول الله (ص): أبصاحبكم بأس؟ يعني جنة ـ ؟ فقالوا: لا، فأقر على نفسه الرابعة فأمر رسول الله (ص) أن يرجم، فحفروا له حفرة، فلما أن وجد مسّ الحجارة خرج يشتد، فلقيه الزبير فرماه بساق بعير فعقله به فأدركه الناس فقتلوه فأخبروا النبي (ص) بذلك فقال: (هلاّ تركتموه)، ثم قال: (لو استتر ثم تاب كان خيراً له).

وروي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن خلف بن حماد عن أبي عبدالله (ع)، قال: أتت امرأة مجح أمير المؤمنين فقالت: يا أمير المؤمنين إني زنيت فطهّرني طهّرك الله، فإن عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع. فقال لها: مما أطهّرك؟ فقالت إني زنيت. فقال لها: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ أم غير ذلك؟ قالت: بل ذات بعل. فقال لها: أفحاضراً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم غائباً كان عنك؟ قالت: بل حاضراً. فقال لها: انطلقي فضعي ما في بطنك ثم ايتيني أطهّرك. فلما ولّت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم إنها شهادة . فلم تلبث أن أتته فقالت: إني قد وضعت فطهّرني: قال: فتجاهل عليها فقال: أطهّرك يا أمة الله مماذا؟ قالت: إني زنيت فطهّرني، قال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت نعم، قال فكان زوجك حاضراً أم غائباً؟ قالت بل حاضراً، قال فانطلقي فأرضعيه حولين كاملين كما أمرك الله، قال فانصرفت المرأة فلما صارت منه حيث لا تسمع كلامه قال: أللهم إنهما شهادتان، قال: فلما مضى الحولان أتت المرأة فقالت: قد أرضعته حولين فطهّرني يا أمير المؤمنين. فتجاهل عليها وقال: أطهّرك مماذا؟ فقالت: إني زنيت فطهّرني فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم، قال: وبعلك غائب عنك إذ فعلت ما فعلت؟ قالت بل حاضر، قال فانطلقي فأكفليه حتى يعقل أن يأكل ويشرب،

---

(١) وفي روايات أخرى أنه (ماعز).

ولا يتردى من سطح ولا يتهور في بئر، قال: فانطلقت وهي تبكي، فلما ولت وصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم هذه ثلاث شهادات، قال: فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي فقال لها ما يبكيك يا أمة الله؟ وقد رأيتك تختلفين الى علي تسألينه أن يطهّرك. فقالت: إني أتيت امير المؤمنين (ع) فسألته أن يطهّرني فقال: اكفلي ولدك حتى يعقل أن يأكل ويشرب ولا يتردى من سطح ولا يتهور في بئر، وقد خفت أن يأتي علي الموت ولم يطهّرني.

فقال لها عمرو بن حريث: إرجعي اليه فأنا أكفله فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين (ع) بقول عمرو بن حريث فقال لها أمير المؤمنين وهو يتجاهل عليها ولم يكفل عمرو ولدك؟ فقال: يا أمير المؤمنين إني زنيت فطهّرني. فقال: أو ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم. قال: أفغائباً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم حاضراً؟ قالت: بل حاضراً. قال: فرفع رأسه الى السماء، وقال: اللهم إنه قد ثبت لك عليها اربع شهادات وإنك قد قلت لنبيك (ص) فيما أخبرته به من دينك يا محمد من عطّل حداً من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي: أللهم فإني غير معطل حدودك، ولا طالب مضادتك ولا مضيع لأحكامك، بل مطيع لك، ومتبع سنة نبيك صلى الله عليه وآله، قال: فنظر اليه عمرو بن حريث وكأنما الرمان يفقأ في وجهه فلما رأى عمرو ذلك قال: يا أمير المؤمنين إنني إنما أردت أن أكفله إذ ظننت أنك تحب ذلك، فأما إذا كرهته فإني لست افعل. فقال أمير المؤمنين (ع) أبعد اربع شهادات بالله؟ لتكفلنه وأنت صاغر. فصعد أمير المؤمنين (ع) المنبر ..).[1]

وفي الكافي حديث عن رجل أتاه فقال: أنا زنيت فطهّرني. وبعد التحقيق الدقيق والسؤال عنه ولما شهد أربع شهادات قال لقنبر احتفظ به ثم قال: ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ أفلا تاب في بيته! فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله أفضل من إقامتي عليه الحد. وعندما رجمه فمات قيل له: يا أمير المؤمنين ألا تغسّله فقال: قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة لقد صبر على أمر عظيم.[2]

وقد جاء في حديث ماعز ان النبي (ص) كان يشكّكه بقوله: لعلك قبّلت، أو

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص ٣٧٩.

(٢) الكافي: ج٧، ص ١٨٥.

غمزت، أو نظرت.[١]

هذا والشخص يقر بجريمته أما وهو يرفض الاعتراف فهناك دقة شديدة في الشهود وعددهم وشهاداتهم وغير ذلك. وقد أخذ القانون الوضعي بهذا المبدأ فقال بأن الشك يفسر لصالح المتهم.[٢]

النتائج الباهرة لتطبيق قانون العقوبات الاسلامي

الروايات التي تحدثنا عن إقامة الحدود الاسلامية تصور لنا عدداً ضئيلاً جداً لا يتجاوز عدد الأصابع خلال عشرات السنين بل مئاتها، في حين أن الروايات الأخرى

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني: ج٧، ١٤.

(٢) ويتأكد احتياط الإسلام إذا ما لاحظنا شروط إجراء الحد. فمثلاً ذكر لإجراء حد السرقة ٢٢ شرطاً هي: ١ـ أن يكون السارق عاقلاً. ٢ـ أن يكون بالغاً. ٣ـ أن يكون ذا إرادة عند سرقته. ٤ـ أن لا تقل مالية المسروق عن ربع دينار. ٥ـ أن يكون مسلماً. ٦ـ أن لا يكون اجيراً أو ضيفاً. ٧ـ أن لا يكون صاحب المال أباً. ٨ـ أن لا يكون المال المسروق مما يؤكل بقدر سد الرمق. ٩ـ أن لا يكون السارق جندياً والمسروق من الغنيمة. ١٠ـ أن لا يكون المسروق مورد للشركة. ١١ـ أن لا يكون السارق قد اشترى المسروق قبل الحكم. ١٢ـ أن لا يكون المسروق مما تنطبق عليه ملكية في النمة. ١٣ـ ان لا تكون السرقة بقصد الأمانة. ١٤ـ أن لا يكون المسروق خمراً أو من الأشياء المحرمة. ١٥ـ أن تحصل السرقة في مكان محوط وأن لا تكون مأخوذة من صحراء أو من بستان غير محوط. ١٦ـ أن تكون في الخفاء. ١٧ـ ان يقوم بنفسه بارتكاب السرقة. ١٨ـ أن لا يكون قد تاب قبل الحكم. ١٩ـ ان يشهد شاهدان بالسرقة أو يشهد واحد ويحلف صاحب المال بدلاً عن الآخر. ٢٠ـ أن يكون الشاكي هو صاحب المال لا غير. ٢١ـ أن يكون مجري الحد واجداً لشرائط أجراء الحد. ٢٢ـ أن لا يكون السارق مشهوراً بحسن السيرة وحافظاً للقرآن وإلا لم يجر عليه الحد.

هذه هي الشروط المذكورة وإذا كان في بعضها اختلاف فهي تكشف تماماً عن الاحتياط الشديد في مجال اجراء الحد. ليكاد يتأكد من عدم تحققها. اللهم إلا إذا كان الزاني متجرئا على الشريعة، عاملاً عمله على رؤوس الاشهاد، بحيث يشهد الجميع بالفعل الشنيع، وبكل تفاصيله ودون اختلاف بينهم. ومثل هذا الإنسان مستحق للعقوبة الشديدة الرادعة.

تؤكد عدداً أكبر من هذا ولكنها تفسره على أساس عدم الالتزام الكامل بالشريعة، والانحراف في التطبيق.

ويكفينا هنا أن نشير الى أن الحادثة الواحدة من الحد عندما كانت تحدث؛ يهتم بها الرواة كثيراً، ولكن لم نجد حديثاً مكرراً كثيراً عن تطبيق للحدود الاسلامية نتيجة الالتزام بالاسلام، والجو الذي يخلقه، والخوف من نتائج العقوبات الاسلامية.

فإذا انتقلنا الى عصرنا الحديث وجدنا أن تطبيق هذا القانون في بعض الأماكن كان له الأثر الفعال جداً في منع الجريمة.

كما أن القوانين الوضعية اليوم اعترفت ببعض العقوبات الاسلامية لاضطرارها الى ذلك ومنها عقوبة الجلد كما في انكلترا ومصر وأميركا، بل إن كل الدول قررت في الحرب عقوبة الجلد على جرائم التموين والتسعير وبعض الجرائم الأخرى الماسة بالنظام أو الأمن العام.

ونستطيع أن ندرك روعة النظام إذا ما رأينا أن هذه النتائج حصلت رغم الانحراف الكبير في القيادة، والتهاون الذي دخل على التطبيق، وضياع الجو الاسلامي النظيف ... فكيف به لو كان في مجتمع يطبق الاسلام بكل معانيه؟

ونعود هنا فنؤكد على دعوتنا السابقة لتطبيق الكل الاسلامي وحينئذ نتوقع النتائج الكاملة. أما ما نلاحظه من بعض التطبيقات الجزئية والتجزيئية فإنها ـ رغم أثرها ـ لا تستطيع ان توصلنا الى الصورة الكاملة التي أرادها الإسلام، كما لا تستطيع ان توقفنا على كل النتائج المتوقعة.

العيوب الأساسية في القوانين الوضعية وعلاج الإسلام لها

يمكن أن نقول إن من أهم العيوب في العقوبات الوضعية ما يلي:

أ ــ التعطيل:

فإن هذه القوانين بعد ان شرعت مختلف العقوبات أوكلت الأمر غالباً الى القاضي ليقوم هو باتخاذ الرأي الأخير حتى ولو أدى ذلك الى تعطيل بعض العقوبات واللجوء الى عقوبة أخف منها، خصوصاً وأننا نشاهد أن جهاز المحاماة ـ وبدافع شخصي ومالي في أكثر الأحيان ـ يقوم بتخفيف أكبر الجرائم، وتبسيط تأثيرها، وإثارة عواطف القاضي نحو المجرم. فإذا ترك الأمر للقاضي فهو إنسان يتأثر بما يثير لديه عواطفه، وقد لا يكون هذا المعنى شعورياً كما ان الانسان بطبيعته يريد أن يتحلل من المسؤولية فإذا وجد أمامه سبيلاً للتخفيف من حمل المسؤولية سلكه. فمثلاً قد لا يقدم على الحكم بالإعدام مادام يستطيع ان يستبدل الإعدام بالاشغال الشاقة.

وهذا يؤدي بطبيعة الحال الى عدم فعالية العقوبات الوضعية وعدم الحساب لها من قبل كثير من المجرمين، وقد يكون هذا نابعاً من اتجاه هذه القوانين لأخذ شخصية المجرم بنظر الاعتبار في كل العقوبات مما يفسح المجال للاجتهاد والتخفيف والتعطيل؛ كما هو واقع فعلاً في البلدان التي تحكمها هذه القوانين، وهذا ما يؤكده الاستاذ عودة ويأتي لنا بمثل على نتائجه من المحيط المصري فيقول:

(فعقوبة الإعدام وهي مقررة لحوالي عشرين جريمة يندر تطبيقها الآن، مع أن جريمة القتل هي إحدى الجرائم العشرين التي يعاقب عليها بالإعدام تقع بمعدل تسع جرائم يومياً: خمس منها جرائم تامة، واربع منها تقف عند الشروع. وفي سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧ كانت جرائم القتل والشروع فيه ٣٩٣ جريمة وفي سنة ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ بلغت ٣٢١١ جريمة فهي على خطورتها تزداد عاماً بعد عام. وهذه الزيادة سبب يدعو الى التشدد في تطبيق عقوبة الإعدام وإن كانت خطورة الجريمة في ذاتها أدعى الى هذا التشدد دون نظر الى غير ذلك من العلل والأسباب.

ولكن الاحصائيات ترينا أن جرائم القتل تزداد باستمرار، والأحكام الرادعة تقل

باستمرار. ففي ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧ فصلت محاكم الجنايات بالإدانة في ١٤٨ قضية قتل من الأنواع التي يجب فيها الحكم بالإعدام، وكان عدد المتهمين في هذه القضايا هو ٢٢٢ شخصاً، ولكن محاكم الجنايات لم تحكم بالإعدام إلا على ١٧ شخصاً فقط، واستبدلت للباقين بعقوبة الإعدام عقوبات أخرى، ومعنى ذلك أن عقوبة الإعدام لم تطبق في القضايا التي تجب فيها إلا بنسبة ٦ ـ ٧٪. وفي سنة ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨ قضت محاكم الجنايات بالإدانة في ١٢٧ قضية قتل من الأنواع التي يجب فيها الحكم بالإعدام، وكان عدد المتهمين في هذه القضايا ١٨١ شخصاً حكم على ستة عشر شخصاً منهم بالإعدام، واستبدلت للباقين بعقوبة الإعدام عقوبات أخرى ومعنى ذلك أن عقوبة الإعدام لم تطبق في القضايا التي تجب فيها إلا بنسبة ٨ر٨٪ ثم يتعرض للسنتين التاليتين وينتهي الى أن نسبة الأحكام التي قضت بعقوبة الإعدام في السنوات الأربع هي ٩ر٥٪).[1]

ب ــ الحبس كعقوبة عامة

إن القانون الوضعي يعاقب بالحبس غالباً، وحتى لو وجدت لديه عقوبات أخرى فإنها تنتهي غالباً الى الحبس، وكان الحبس هو العقوبة الأساسية في مختلف الجرائم والتي يجازى بها المجرم المبتدئ والمجرم العائد والمجرم المدمن، ومختلف الناس رجالاً ونساءً وشباناً وشيباً، والمجرم العادي والمجرم جريمة خطيرة. وهذا يؤدي الى نتائج خطيرة يذكرها رجال القانون، ومنها ما يلي:

١ــ عدم فاعلية العقوبات:

فإن السجن لا يترك للآخرين عبرة في ذلك. فهم بالتالي يرون المجرم يعيش بينهم بعد مدة قد لا يحسّون بها مما يفسح المجال للاجرام خصوصاً فيما لو كانت المغريات كثيرة والتربية العقائدية ضعيفة الأثر، بل إن السجن لا يترك عبرة للمسجونين أنفسهم في كثير من الأحيان، فحتى أولئك الذين يعاقبون بالأشغال الشاقة (وهي أقصى انواع الحبس) لا يكادون يخرجون من السجن حتى يعودوا لارتكاب الجرائم. وذلك ما دلت عليه إحصائية لمصلحة السجون المصرية عن سنة ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ فقد دلت على أن ٤٥٪ من هؤلاء عادوا لارتكاب الجرائم بعد الافراج عنهم بمدد تتراوح بين خمسة عشر يوماً وسنة، بل إن هذه الإحصائية تؤكد أن ٤٣٪ ممن ارسلوا الى اصلاحيات

---

(١) التشريع الجنائي: ج١، ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤.

الرجل (وهي أشد العقوبات ردعاً) عادوا فارتكبوا جرائم في مدد تتراوح بين ٢١ يوماً وسنة من تاريخ خروجهم، ويشير تقرير برقم ٤٦ لهذه المصلحة في سنة ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ الى أن نصف عدد من في الإصلاحية تقريباً لهم سوابق في الإجرام من خمس مرات الى عشر، وأن حوالي الثلث لهم من عشر سوابق الى خمس عشرة سابقة، وأن أكثر الباقين تتراوح سوابقهم بين خمس عشرة سابقة وأربعين سابقة.

٢ـ إرهاق خزانة الدولة وتعطيل الإنتاج

وإن عدد المسجونين يتزايد باستمرار من سنة لأخرى ويصل الى عشرات الألوف على اختلاف الظروف والمجتمعات.

وحبس أعداد كبيرة من هؤلاء له مضار كبرى على الاقتصاد. فهو يؤدي الى ان تعيش هذه الآلاف بلا عمل، كما يؤدي الى حرمان الأمة من طاقاتهم الهائلة، ولم تنفع المحاولات ـ إلا نادراً ـ في الاستفادة منها وهم في سجونهم. على أن هؤلاء لو عاشوا حياة الشغل في سجونهم فإن من المؤكد أن العقوبة سوف لن تؤثر في نفوسهم كثيراً.

٣ـ الفساد

والسجن مدرسة لتلقين الإجرام، لأنه يجمع ـ كما رأينا ـ بين مختلف أنواع المجرمين، ولم ينفع تقسيم السجن على أساس نوع العقوبة أو على أساس السن، كما أن السجون الانفرادية لها أضرارها الاقتصادية الكبرى وغيرها ...

٤ـ قتل الشعور بالمسؤولية

إن حياة السجن تدرب على عدم الشعور بالالتزام تجاه أي شيء، وتحبب التعطل للمسجونين، ولذا نجد الكثيرين يعملون على أن يعودوا الى السجن بعد الخروج لأنهم ألفوا حياته.

٥ـ ازدياد سلطان المجرمين

لأن السجن بدل أن يحول بين الإنسان والجريمة يصبح أداة تعلم وابتزاز وتخويف للناس بيد المسجونين المعروفين، إذ يستغلون سوابقهم في فرض نوع من السلطان على الناس وابتزازهم.

٦ـ انخفاض المستوى الصحي والأخلاقي

للسجن آثاره الكبرى على المستويين الصحي والأخلاقي للمسجونين، كما ان له الأثر الكبير على المستوى الأخلاقي لعوائل المسجونين وأولادهم.

إنه يربي الإنسان: المنهار صحياً، الحقود، الضيق الأفق، المضيّع لرجولته.

٧ــ الفساد العقائدي

فإن المجرمين غالباً ما يلجأون الى العقائد المخالفة لمسيرة المجتمع وذلك كتنفيس عن العقد الكامنة أو سد للنقص. ولذا فهم يلتزمون بها كما لو قام الدليل عليها، ويعملون على إشاعتها في محيطهم بعد أن لم يردعهم رادع. وجو السجن يساعد على تقبل مثل هذه الأفكار.

٨ــ تشكيل العصابات

إذ يقرب السجن بين النماذج المختلفة من المجرمين، ويترك لهم وقتاً للتفكير في خططهم المستقبلية والتنفيس عن حقدهم، وما أكثر ما شاهدنا من سلاسل الإجرام التي بدأت أول حلقة لها في السجن.

٩ــ الأثر النفسي

فإن لحياة السجن ان تخلق تعقيداً نفسياً رهيباً في الإنسان وخصوصاً ذلك المسجون سجناً مؤبداً، وأشد ما ينتج من ذلك: القلق الذي يدفع بالكثيرين الى الانتحار، أو الى ادارة أعمال اجرامية من وراء القضبان، وامثال ذلك.

ومن المناسب هنا ان نتعرض الى مقطع من كتاب (الإنسان ذلك المجهول) حيث يقول:

(بقيت مشكلة ذلك العدد الهائل من المشوّهين والمجرمين التي لم تحل. إنه عبء ثقيل على بقية السكان الذين ظلوا طبيعيين. ولقد اشرنا من قبل الى المبالغ الخيالية التي تتطلبها الآن المحافظة على السجون، ومستشفيات المجاذيب، وحماية الجمهور من عصابات اللصوص والمجانين ... فلماذا نحافظ على المخلوقات الضارة عديمة النفع؟ إن وجود غير الطبيعي يحول دون نمو الطبيعي. فيجب أن نواجه هذه الحقيقة بشجاعة ... لم لا يتخلص المجتمع من المجرمين والمجانين بطريقة اقتصادية أكثر؟ إننا لا نستطيع ان نمضي في فصل المسؤولين عن غير المسؤولين، وأن نعاقب المجرمين ونعفو عن اولئك الذين يظن أنهم ابرياء ادبياً برغم ارتكابهم احدى الجرائم .. إننا عاجزون عن الحكم على الناس ... ومع ذلك يجب حماية المجتمع من العناصر مثيرة الشغب والخطرة، فكيف يمكن ان نفعل ذلك؟ بالطبع لن يكون ذلك ببناء سجون اكبر وأكثر راحة، كما أن الصحة الحقيقية لن تتحسن بإنشاء مزيد من المستشفيات العلمية الضخمة ... وإنما يمكن منع الإجرام والجنون بمعرفة الإنسان معرفة افضل، وتحسين النسل، وإحداث

تغييرات في التعليم والاحوال الاجتماعية، وفي تلك الأثناء يجب التصرف في المجر، تصرفاً فعالاً... ولعله من الأفضل الغاء السجون .. ويمكن ان يستعاض عنها بمؤسسات اصغر وأقل نفقات ... ومن المحتمل انّ تكييف المجرمين المنحطين بالسوط أو بإجراء علمي آخر تعقبه فترة قصيرة في المستشفى تكفي لتوطيد الأمن ... أما القتلة واللصوص المسلحون، وخاطفوا الأطفال، والذين يخدعون الفقراء ويجردونهم مما اقتصدوه، أو يغرون بالجمهور في الشؤون المهمة؛ فيجب التخلص منهم بطريقة أكثر انسانية وأقل تكاليف، وذلك بقتلهم بالغاز المناسب في مؤسسات صغيرة تعد لهذا الغرض. ويمكن تطبيق علاج مماثل على المجانين المجرمين).[1]

وبملاحظة هذا النص يظهر أن (كارليل) يؤكد ما يلي:

١ـ الخسارة الاقتصادية الكبرى التي تصيب المجتمع جراء السجون وطبعاً هو يلاحظ ما تصرفه الدولة عليها في حين أن ما تخسره الأمة من حبس الطاقات هو أكبر من ذلك بكثير.

٢ـ ان الرحمة امام الجريمة التي تضر بالنظام الاجتماعي لا معنى لها، إذ يقول: (يجب حماية المجتمع من العناصر ...).

٣ـ إن العلاج من الأمراض الصحية والاجتماعية لا يكون بانشاء السجون المريحة الصحية، بل بالتربية والمعرفة الأفضل وتحسين النسل، ولكنه نسي ان [illegible] الأخلاق والـ[illegible] في نشر [illegible] مكان آخر أن الأساس في كل تربية وبناء اصلاح [illegible] سامي الفكري بعقيدة ودين. [illegible] يقول في [illegible] بعقوبة الحق الإحساس الأدبي بالمسؤولية: (فقد أبرز [illegible] حسنه في جميع الأحقاب، وظهرت اهميته الجوهرية منذ فجر تاريخ البشرية، وهو مرتبط بالإحساس العقلي والديني والشعور بالجمال).[2]

ثم يقول: (ولقد بنيت قواعد الأخلاق النظرية في المدينة العصرية على بقايا الأخلاق المسيحية بيد أن أحداً لا يطيعها، فقد نبذ الإنسان العصري كل نظام في شهواته).[3]

---

(١) الإنسان ذلك المجهول: ص ٣٣٥ مطابع المجبر ـ بيروت.

(٢) المصدر السابق: ص ١٥١.

(٣) المصدر السابق: ص ١٦٣.

٧ ويقول: (إن عدم التناسق في دنيا الشعور ظاهرة مميزة لعصرنا ... لقد نجحنا في منح صحة العضوية لسكان المدينة العصرية، ولكن بالرغم من المبالغ الضخمة التي انفقها على التعليم فقد فشلنا في تنمية نشاطهم الأدبي والعقلي نمواً تاماً).[1]

و وبعد أن تحدث عن الصلاة ودورها التربوي، قال: (إن لمثل هذه الحقائق مغزى عظيماً ... فإنها تدل على حقيقة علاقات معينة ذات طبيعة مازالت غير معروفة بين العمليات السكولوجية والعضوية .. وتبرهن على الأهمية الواضحة للنشاط الروحي التي أهمل العلماء والأطباء والمربون ورجال الاجتماع دراستها اهمالاً يكاد يكون تاماً ... إنها تفتح للانسان عالماً جديداً).[2]

٤ـ يدعو الى استعمال السوط. وهو نفسه العقوبة الاسلامية التي يدعي البعض أنها عقوبة رجعية لا إنسانية ... بل انه يدعو الى عقوبات بدنية اخرى ولعلها تشبه العقوبات الاسلامية عند السرقة وأمثالها ... وهكذا نجده يؤكد أن القتل انفى للقتل، وأن القضاء على المجرمين أنفع للمجتمع.

٥ـ رغم أن هذا النص انساني الى حد ما إلا أنه لم يستطع ان ينكر انتماءه، فدعا الى معاملة الجانين المجرمين بنفس الاسلوب الذي يعالج به المجرمون الآخرون فيتخلص منهم. وهذا أمر ينكره الدين، وتنكره كل نظريات العقاب الإنسانية. فالمجرم إنسان فاقد (بقيت مشاعره معنى للمسؤولية مع عدمه كما مرّ، ولذا فمن الممكن ان يتحمل المجتمع هذه الخسارة الاقت[illegible]لمستشفيات المجاذيب حفاظاً على قيمه الإنسانية.

إلا اننا نعتقد أن العيب المهم هو [illegible] العقوبات [illegible] في القوانين الوضعية في حين أننا رأينا في الفصل الرابع [illegible] هو عيب طبيعي في القوانين الوضعية في حين أننا رأينا في الفصل الرابع تخطيط اوسع من القانون لكي يمكن تطويق الجريمة. فما أكثر التحايل على القانون، وما أكثر وسائل الفرار.

---

(١) المصدر السابق: ١٧٣.

(٢) المصدر السابق: ١٧٣.

العلاج الاسلامي

لقد مر بنا طرف من العلاج الاسلامي المتناسق ـ لمسألة الجريمة في المجتمع بالأساليب العقائدية والتربوية، أما بالنسبة لنظام العقوبات الاسلامي فإن من الفخر حقاً أن نقول إنه تخلص من عيوب النظم الوضعية الحاضرة فضلاً عن النظم الوضعية القديمة. بالإضافة الى محسّناته التي لا تملكها هذه النظم.

فبالنسبة للتعطيل آنف الذكر رأينا أن الإسلام لا يقبل تعطيل أي حكم بالنسبة للجرائم الخطيرة التي تمس كيان الجماعة. إذ أن المصلحة العامة تغلب المصلحة الشخصية، في حين منح القاضي سلطة واسعة في جرائم التعزير ـ طبعاً ضمن خطوط عريضة معينة ـ .

أما بالنسبة للحبس فإن من الواضح أن جرائم الحدود ـ وهي تبلغ ثلثي الجرائم ـ ليس فيها حبس، في حين يفضل في التعزير عقوبة الجلد على الحبس وعلى أي حال فلا تبقى إلا نسبة حوالي ٥٪ من الجرائم التي يحبس عليها المجرم.

(وإذا قلّت الجرائم التي يحكم فيها بالحبس الى هذا الحدّ فقد أصبح عدد المحبوسين قليلاً جداً وبذلك تحل مشكلة اختلاف المسجونين وما ينشأ من فساد الأخلاق والصحة ونشر وسائل الإجرام، كما تقل جرائم العود التي لا يشجع عليها إلا وجود المحابس والاستخفاف بعقوبة الحبس. وإذا علمنا أن الجرائم القليلة التي يحكم فيها بالحبس حبساً محدد المدة هي جرائم تافهة من مجرمين غير خطرين تأكد لدينا أن الحبس في هذه الجرائم سيكون لمدد قليلة، ولن يؤدي الى نشر عدوى الإجرام، ولا الى فساد الأخلاق، وحتى إذا وجدت هذه المساوئ فلن يكون لها أثر خطير على المجرمين وعلى الأمن العام لقلة المسجونين وقلة خطورتهم، ولأن المجرم لا يضمن أن يعاقب مرة ثانية بعقوبة الحبس، أما المجرمون الخطرون فلا تقضي عليهم الشريعة بالحبس غير المحدد المدة مهما كان نوع الجريمة المنسوب إليهم؛ لأن ارتكاب الجاني لأية جريمة مهما كانت بسيطة معناه أنه لا يزال على استعداد للإجرام، وأن العقوبة السابقة لم تردعه).[1]

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي: ص ٧٤٣.

التهويل النظري للجريمة والدلالة على آثارها الوضعية

وهذا عنصر توجيهي مهم يضاف الى بقية العناصر التي استعملها الإسلام في سبيل ايقاف الجريمة عند حدها. وقد أشرنا اليه من قبل.

فقد لا يشعر المجرم بضخامة ما يفعل نظراً لعدم ترتب الآثار المباشرة على الجريمة مباشرة وإنما تبدو بعد مدة من الزمن، أو لظنه بأنها مما يتسامح به .. أو غير ذلك. وهنا تأتي النصوص الاسلامية لتعطيه الحجم الحقيقي لما ينوي فعله، والبعد المهول له ... ببيان سعة الجريمة وآثارها الاجتماعية والنفسية وهو ما رأيناه من قبل مسمى باسم (الجزاء الطبيعي) أي ما يترتب بطبعه على الانحراف، فهو معلول طبيعي تكويني له.

آيات قرآنية في هذا المجال

(ومن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً) (المائدة: ٣٢).

(ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيماً). (النساء: ٩٣).

(ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً) (الاسراء: ٢٢).

(وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله) (الروم: ٣٩).

(الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم ... يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون وتُظلمون). (البقرة: ٢٧٥ ــ ٢٧٩).

نماذج من الأحاديث الشريفة

عن أبي عبدالله (ع)، قال: (يا بني لا تزنِ فإنّ الطير لو زنا لتناثر ريشه).

وعن أبي جعفر (ع)، قال: (قال النبي صلى الله عليه وآله: في الزنا خمس خصال، يذهب بماء الوجه، ويورث الفقر، وينقص العمر، ويسخط الرحمن، ويخلد في النار نعوذ بالله من النار).

وعن علي بن سالم قال: قال أبو إبراهيم (ع): (اتّق الزنا فإنه يمحق الرزق ويبطل الدين).

وعن أبي جعفر (ع)، قال: (إذا زنى الزاني خرج من روح الإيمان، وإن استغفر عاد اليه)، قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الشارب حين يشرب وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن).

قال أبو جعفر (ع): (وكان أبي يقول: إذا زنى الزاني فارقه روح الإيمان. قلت: وهل يبقى فيه من الإيمان شيء، أو قد انخلع منه أجمع؟ قال: لا بل فيه فإذا قام عاد إليه روح الإيمان).

وعن أبي جعفر (ع) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (الزنا يورث الفقر ويدع الديار بلاقع).

وعن أبي جعفر (ع)، قال: «أوحى الله الي موسى (ع): لا تزن فأحجب عنك نور وجهي، وتغلق أبواب السماء دون دعائك).

وعن محمد بن علي بن الحسين (ع): قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: (لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عز وجل من رجل قتل نبياً، أو إماماً أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً».

وعن أبي عبدالله (ع)، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (من أمكن من نفسه طائعاً يلعب به ألقى الله عليه شهوة النساء».

وعن أبي عبدالله (ع)، قال: قال رسول الله (ص): (وإن الرجل ليؤتى في عقبه فيخلسه الله على جسر جهنم حتى يفرغ الله من حساب الخلائق ثم يؤمر به الى جهنم فيعذب بطبقاتها طبقة طبقة حتى يرد أسفلها ولا يخرج منها).

وعن أبي عبدالله (ع)، قال: قال رسول الله (ص): (من جامع غلاماً جاء يوم القيامة

جنباً لا ينقيه ماء الدنيا، وغضب الله عليه ولعنه وأعد له جهنم وساءت مصيراً، ثم قال: إن الذكر يضاجع الذكر فيهتز العرش لذلك).

وهكذا نجد الروايات الكثيرة الواردة في مختلف الذنوب والجرائم ونكتفي هنا بما ذكرناه.

الإشكالات الواردة على هذا النظام ودفعها

دأب الاستعمار والتبشير على العمل على عزل الاسلام عن واقع الحياة، وتكريس العلمانية. وقد نجحا في ذلك الى حد بعيد. فلم تعد القوانين في الغالبية العظمى للبلاد المنتمية الى الاسلام اسلامية وإن كانت فيها بعض الملامح.

ولأجل توسيع الهوة بين المسلمين والواقع الإسلامي، وسد طريق العودة في وجهه، حاول اعداء الإسلام ان يصوروا الإسلام كنظام لا يقبل التطبيق، وإن أراد أحدهم أن يكون منصفاً قال بأنه كان انجح نظام في زمانه، وهكذا!!

وقد أوردوا على مختلف انظمته اشكالات، منها: الاشكالات التي أوردوها على نظام العقوبات الاسلامي. وقبل أن ندخل في عرض هذه الاشكالات نسجل ان جهود هؤلاء ذهبت هباءً. فقد بدأ الوعي يدب في الأمة، وراحت بعض الأجهزة تعمل على اعادة النظام الجنائي الى الحياة، مثله في ذلك مثل باقي النظم الاسلامية.

أما الإشكالات فتتلخص فيما يلي:

١ـ إن العقوبات الاسلامية ظالمة فإذا سرق شخص ربع دينار قطعت يده مثلاً، أو إذا زنت المحصنة رجمت، وغير ذلك.

٢ـ كونها لا تلاحظ الجانب الاصلاحي.

٣ـ إنها قد تعطل عضواً عن العمل مع الجماعة.

٤ـ إنها عقوبات رجعية تناسب ذلك العصر. وممن اتهمه بذلك المستشرق بروكلمان.

ومما سبق من البحوث يتوضح أن هؤلاء المستشكلين غفلوا أو تعمّدوا الغفلة عن النقاط التالية:

١ـ ملاحظة عنصر الردع

فليست العقوبة إلا جزاء وردعاً، فإذا فقدت العقوبة عنصر الردع فقدت فاعليتها، بل شجعت من فيهم استعداد الاجرام على الاقدام، وهذا ما رأيناه في عقوبة الحبس، وما هو حاصل في عقوبة الغرامة خصوصاً لأولئك الذين لا يهمهم ذلك.

وقد رأينا القتل والجرائم الكبرى تتعاظم في الدول التي منعت عقوبة الإعدام حتى اضطرت بعضها للعودة الى نظام الإعدام.

٢ـ ملاحظة حجم الجريمة وبعدها الحقيقي

قد يبدو من الصعب قبول الرجم لامرأة محصنة زنت، وذلك لدى البعض من السطحيين، ولكن ملاحظة البعد الحقيقي لهذا العمل وما يترتب عليه من ضياع الأنساب وتفكك العلائق العائلية التي هي الأساس الأوحد لقيام المجتمع المسؤول ـ كما يؤدي الى ضياع المسؤولية الأخلاقية والتربوية وغير ذلك ـ ملاحظة كل هذا يعطي نظرة للجريمة أكثر واقعية، إذ هي تضرب الوجود الأساس للمسيرة الانسانية، وتعمل على عرقلتها ومنعها من تحقيق تكاملها، وهي تخرج الإنسان من واقعه وتحوله الى حيوان.

وهكذا قل عن قتل الانسان المحترم، إذ ليس في قتل فرد ما نتصوره من إزهاق لروح واحدة، وانما قد يؤدي ذلك الى اعاقة تلك المسيرة الانسانية عن الوصول الى هدفها، وذلك بسبب أو بآخر، إذ كل فرد محترم الدم يعمل على دفع عجلة المسيرة الى الأمام، وقتله ضربة موجهة لتلك المسيرة وأهدافها.

ولعله لذلك تشير الآية الكريمة: **(من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً)**[1].

ولا نحتاج للحديث عن جريمة البغي على الإمام أو الحرابة وأمثالها فهما مما لا يرتاب أي عاقل في أثرهما على النظام الاجتماعي وعليه فيجب أن نلقي نظرة عامة على نوع

---

(١) المائدة: ٣٦.

الجريمة وأضرارها على الإنسان من زاوية تكامله الانساني (المادي والمعنوي) ولا ننظر الى شخصية المجرم إلا في الحدود المعقولة، وذلك ما فعله الإسلام في جرائم التعزير.

ومن هنا فإن الاسلام يأمر بقتل النفس المفسدة في الأرض لأنها اعتدت على النظام العام، ولا يراها نفساً محترمة فيها كرامة النفس الإنسانية.

٣ـ ملاحظة التأصل الإجرامي في النفس واضراره

السرقة قد لا تعتبر جرماً ذا بال في مجتمع متهرئ النظام، بعيد عن العدالة، يقوم أساساً على الاستغلال، ولكنها تمتلك صورة أخرى في مجتمع يطبق القوانين التي تكفل لكل فرد حد الغنى المرن المتغير مع الظروف، ومجتمع تربيه عقيدته على العلو على الأهداف الرخيصة، وتوجهه نحو الفضيلة بكل معانيها، وتفتح له مختلف مجالات التنمية في مختلف الحقول. فإذا أقدم فرد على السرقة في مثل هذا الجو فإنه يكشف بذلك عن عدم اعتقاد وعدم التزام متأصل بالنظام القائم، ولا يهمنا حينذاك مقدار السرقة بمقدار ما يهمنا هذا الكشف عن هذه الضعة النفسية، فإذا لم تكشف الجريمة عن هذا التأصل وإنما جاء فيها احتمال آخر فلا تأتي العقوبة، وذلك كما إذا جاءت فيها شبهة جوع أو إكراه أو غير ذلك، وكذلك إذا تأكد لدى الحاكم التوبة في بعض الموارد.

٤ ـ الجانب الاصلاحي ملحوظ في المورد المناسب

من الخطأ الفاحش أن يتهم نظام العقوبات الإسلامي بأنه لا يلحظ الجانب الإصلاحي، وذلك بغض النظر عن الموارد التي بدت فيها العقوبات الإسلامية صارمة غفلة عن لزومها في ذلك المورد أولاً، وعن الباب الواسع المفتوح للاصلاح في عقوبات التعزير وعن عقوبات الكفارات المبنية على أساس اصلاحي ـ تربوي ـ اجتماعي ثانياً. وذلك في مثل عقوبة الإفطار في شهر رمضان المرددة بين اطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين أو تحرير رقبة مؤمنة. وإذا لاحظنا اشتراط قصد القربة عرفنا الهدف الإصلاحي في هذه العقوبة.

ولا ريب في أن عقوبة الجلد أكثر إصلاحية وأثراً من عقوبة الحبس التي لن ننتج في

وضعها الحالي إلا الجريمة والحرمان.

وقد رأينا كارليل يدعو إليها في النص المتقدم.

٥ــ لا معنى لجعل العقوبة رجعية لمجرد تاريخها

حينما نريد أن نقوّم أي شيء يجب أن نلاحظ دوره في تحقيق هدفه الموضوع له، لذا فمن الخطأ جداً ان نصفه بما يهوّن من قيمته إذا كان ذا صفة لا تمنعه من تحقيق هدفه، ومنها قدمه التاريخي مثلاً، فكما لا يمكن ان نقول يوماً إن الأمانة شيء رجعي يجب أن يمحى من حياة الإنسان لا لشيء إلا لأنه قديم فكذلك لا يمكننا ان ندعي أن القتل بالقتل شيء رجعي قديم يجب أن يمحى، كلاّ بل يجب النظر الى الواقع، ورؤية ما يحققه القتل بالقتل. وهكذا قل عن عقوبة الرجم أو الجلد علاجاً لما نجده اليوم من تفش لهذه الجريمة النكراء التي تعكس آثارها على مختلف الأصعدة الاجتماعية.

ملاحظة الشروط المذكورة

فإن الكثير ممن اشكلوا على عقوبة وضعها الإسلام لثبوت استحقاق المجرم لهذه العقوبة. وأوضح مثال على ذلك شروط استحقاق حد السرقة التي وصلت لدى البعض الى ٢٢ شرطاً الأمر الذي يصعب معه تحققها جميعاً. فإذا تحققت كشفت عن تأصل العناد، وكذا الأمر في مسألة ثبوت جريمة الزنا بشهود أربعة يشهدون بكل وضوح وتفصيل على وقوعها وهو أمر قد لا يتحقق، وإذا تحقق كشف عن التجري الكامل للمجرم على القيام بهذا العمل جهاراً خارقاً بذلك كل القوانين الاجتماعية المتعلقة بذلك.

ومن المناسب هنا التذكير بما قام به شعبنا المسلم في ايران من ثورة على الباطل استهدفت العودة الى الاسلام والغاء النظم الوضعية، وتوفير الجو السليم للرشد الإنساني، الأمر الذي ترك أعظم الآثار على الحياة الاجتماعية في ايران، وغيّر الكثير من الأوضاع وأوجد جواً طاهراً من شأنه القضاء على عوامل الإجرام التي تتلخص في كل ما يذهب العقل ويحرك الشهوة وينمي الأنانية، ويبعد عن الجو الإنساني الأصيل

جو العقل والإيمان، والاخلاص والإيثار، والعمل في سبيل التعالي.

وإننا لنأمل ان ينشر هذا الوعي وتعم هذه الروح الخيرة شتى ارجاء العالم الاسلامي والله تعالى هو الموفق للحق.

وختاماً:

فإننا ندعو المسلمين - أول ما ندعو - لئلا يفرّطوا بالجوهرة الثمينة التي يمتلكونها - الإسلام - ولا يلجأوا الى سراب النظم الوضعية الخدّاعة التي عانوا منها الأمرّين ... ومن ثم ندعو الجمعيات الحقوقية العالمية الى دراسة النظم الإسلامية من جديد وبفكر موضوعي وستجد - حتماً - فيها كل خير وهدى.

الفصل الثاني عشر

الإذاعة والتلفزيون

المادة الخامسة والسبعون بعد المئة

يجب تأمين حرية النشر والاعلام طبقاً للمعايير الاسلامية ومصالح البلاد في الاذاعة والتلفزيون.

يتم تعيين رئيس مؤسسة الاذاعة والتلفزيون في جمهورية ايران الاسلامية واقالته من قبل القائد، ويقوم مجلس مؤلف من ممثلي رئيس الجمهورية ورئيس السلطة القضائية ومجلس الشورى الاسلامي (لكلّ شخصان) بالاشراف على هذه المؤسسة.

ويحدد القانون نهج المؤسسة ونوع ادارتها وكيفية الاشراف عليها.

ويبدو من هذه المادة استقلال مؤسسة الاذاعة والتلفزيون عن السلطات الثلاث وإن كانت مقيلة بالقوانين العامة. ويعيّن رئيسَها القائد، ويشرف على توجيهها مجلس مكون من ستة اشخاص يمثلون بالتساوي السلطات الثلاث. وهذا الاستقلال من جهة والارتباط المتوازن من جهة أخرى يؤمن ما قررته هذه المادة في مطلعها من وجوب تأمين حرية النشر والإعلام في هذه المؤسسة مع التقيد بالمعايير الإسلامية ومصالح البلاد.

وهو حل ذكي منطقي لمشكلة التبعية التي ابتلي بها مثل هذا الإعلام في الدول حتى الديمقراطية منها. فلا يمكن فرض التبعية لقوة معينة ولا معنى لافتراض التحرر من كل السلطات وجاء هذا الحل المتوازن.

الفصل الثالث عشر

مجلس الأمن الوطني الأعلى

المادة السادسة والسبعون بعد المئة

يتم تشكيل مجلس الأمن الوطني الأعلى برئاسة رئيس الجمهورية، لغرض تامين المصالح الوطنية وحراسة الثورة ووحدة اراضي البلاد والسيادة الوطنية وذلك للقيام بالمهام التالية:

١ـ تعيين السياسات الدفاعية والأمنية للبلاد في اطار السياسات العامة التي يحدّدها القائد.

٢ـ تنسيق النشاطات السياسية، والأمنية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية ذات العلاقة بالخطط الدفاعية ـ الأمنية العامة.

٣ـ الاستفادة من الإمكانيات المادية والمعنوية للبلاد لمواجهة التهديدات الداخلية والخارجية.

ويكون اعضاء المجلس على النحو التالي:

ـ رؤساء السلطات الثلاث.

ـ رئيس هيئة اركان القيادة العامة للقوات المسلحة.

ـ مسؤول شؤون التخطيط والميزانية.

ـ مندوبان يعيّنان من قبل القائد.

ـ وزراء الخارجية والداخلية والأمن.

ـ الوزير ذوالعلاقة طبق مقتضيات الموضوع واعلى مسؤولين في الجيش وحرس الثورة.

ويقوم مجلس الأمن الوطني الاعلى ـ حسب وظائفه ـ بتعيين المجالس الفرعية من قبيل مجلس الدفاع ومجلس امن البلاد وتكون رئاسة كل من هذه المجالس الفرعية لرئيس الجمهورية

او احد اعضاء مجلس الأمن الوطني الاعلى بتعيين من رئيس الجمهورية.

ويحدد القانون حدود صلاحيات المجالس الفرعية ووظائفها وتتم المصادقة على تنظيماتها من قبل المجلس الأعلى، وتكون قرارات مجلس الأمن الوطني الأعلى نافذة المفعول بعد مصادقة القائد عليها. [1]

(١) والمادة واضحة ولا تحتاج الى تعليق.

الفصل الرابع عشر

إعادة النظر في الدستور

المادة السابعة والسبعون بعد المئة

تتم اعادة النظر في دستور جمهورية ايران الاسلامية في الحالات الضرورية على النحو التالي:

يقوم القائد بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام - وفق حكم موجَّه الى رئيس الجمهورية - باقتراح المواد التي يلزم اعادة النظر فيها او تكميل الدستور بها والدعوة لتشكيل مجلس اعادة النظر في الدستور على النحو التالي:

١- اعضاء مجلس صيانة الدستور.

٢- رؤساء السلطات الثلاث.

٣- الاعضاء الدائمون في مجمع تشخيص مصلحة النظام.

٤- خمسة اشخاص من اعضاء مجلس خبراء القيادة.

٥- عشرة اشخاص يعيّنهم القائد.

٦- ثلاثة من اعضاء مجلس الوزراء.

٧- ثلاثة اشخاص من السلطة القضائية.

٨- عشرة من نواب مجلس الشورى الاسلامي.

٩- ثلاثة اشخاص من الجامعيين.

ويعيّن القانون كيفية العمل وأُسلوب الانتخاب وشروطه.

وقرارات هذا المجلس يجب ان تطرح للاستفتاء العام - بعد ان يتم تاييدها والمصادقة عليها من قبل القائد - وتحصل على موافقة الاكثرية المطلقة للمشاركين في الاستفتاء العام.

ولا تلزم رعاية ذيل المادة التاسعة والخمسين في هذا الاستفتاء.

مضامين المواد المتعلقة بكون النظام اسلامياً وقيام كل القوانين والمقررات على أساس الموازين الاسلامية والاسس الايمانية، واهداف جمهورية ايران الاسلامية وكون الحكم جمهورياً، وولاية

الأمر، وامامة الامة، وكذلك ادارة أمور البلاد بالاعتماد على الآراء العامة، والدين والمذهب الرسمي لإيران، هي من الامور التي لا تقبل التغيير.

ونظراً للأهمية القصوى لموضوع اعادة النظر في الدستور وهو أمر لا يحدث ولا يتكرر إلا لضرورة قصوى يحتاط الدستور بما يلي:

١ـ تشاور القائد مع مجلس تشخيص المصلحة.

٢ـ توجيه القائد حكماً لرئيس الجمهورية مقترحاً فيه المواد التي تلزم اعادة النظر فيها او تكميل الدستور بها.

٣ـ تشكيل مجلس اعادة النظر هذا على النحو المذكور الجامع تقريباً للمجالس المفصلية او ممثليها في البلاد بالاضافة للخبراء الجامعيين.

٤ـ موافقة القائد.

٥ـ الطرح للاستفتاء العام.

٦ـ استثناء اهم ملامح الدستور من شمول هذه المادة لها.

هذا وقد تمت اعادة النظر في هذا الدستور الاسلامي بعد عشر سنوات من تطبيقه بأمر من الإمام الخميني الراحل (قدس سره) وجاء في البيان الذي وجهه الى رئيس الجمهورية آنذاك ـ القائد الحالي ـ ما يلي:

(لما ارتأى اكثر المسؤولين والعاملين وخبراء نظام الجمهورية الاسلامية المقدس ـ وبعد اكتساب التجربة العينية والعملية في إدارة البلاد لمدة عشر سنوات ـ إن الدستور مع كونه يتمتع بنقاط قوة جيدة جداً وخالدة يبتلى بنقائص واشكالات قل الالتفات اليها في مجال التدوين والموافقة عليه ـ نظراً للجو الملتهب في مطلع انتصار الثورة الاسلامية، وعدم الاطلاع الدقيق على المشكلات التفقدية للمجتمع .. ولحسن الحظ فقد حظيت مسألة تتميم الدستور بكونها درست في المحافل المتنوعة لسنة أو سنتين وعادت مسألة ضرورة رفع نقائصه امراً لا يمكن التغاضي عنه في المجتمع الاسلامي الثوري، وربما كان التأخير في ذلك موجباً لظهور آفات وعواقب مرة للبلاد والثورة وأنا ـ أيضاً ـ احساساً مني بالتكليف الشرعي والوطني ـ كنت أفكر في حل المشكلة ـ منذ مدة إلا أن الحرب والمسائل الأخرى منعت من تحقق ذلك).

وكانت في الواقع تجربة ناجحة رائدة.